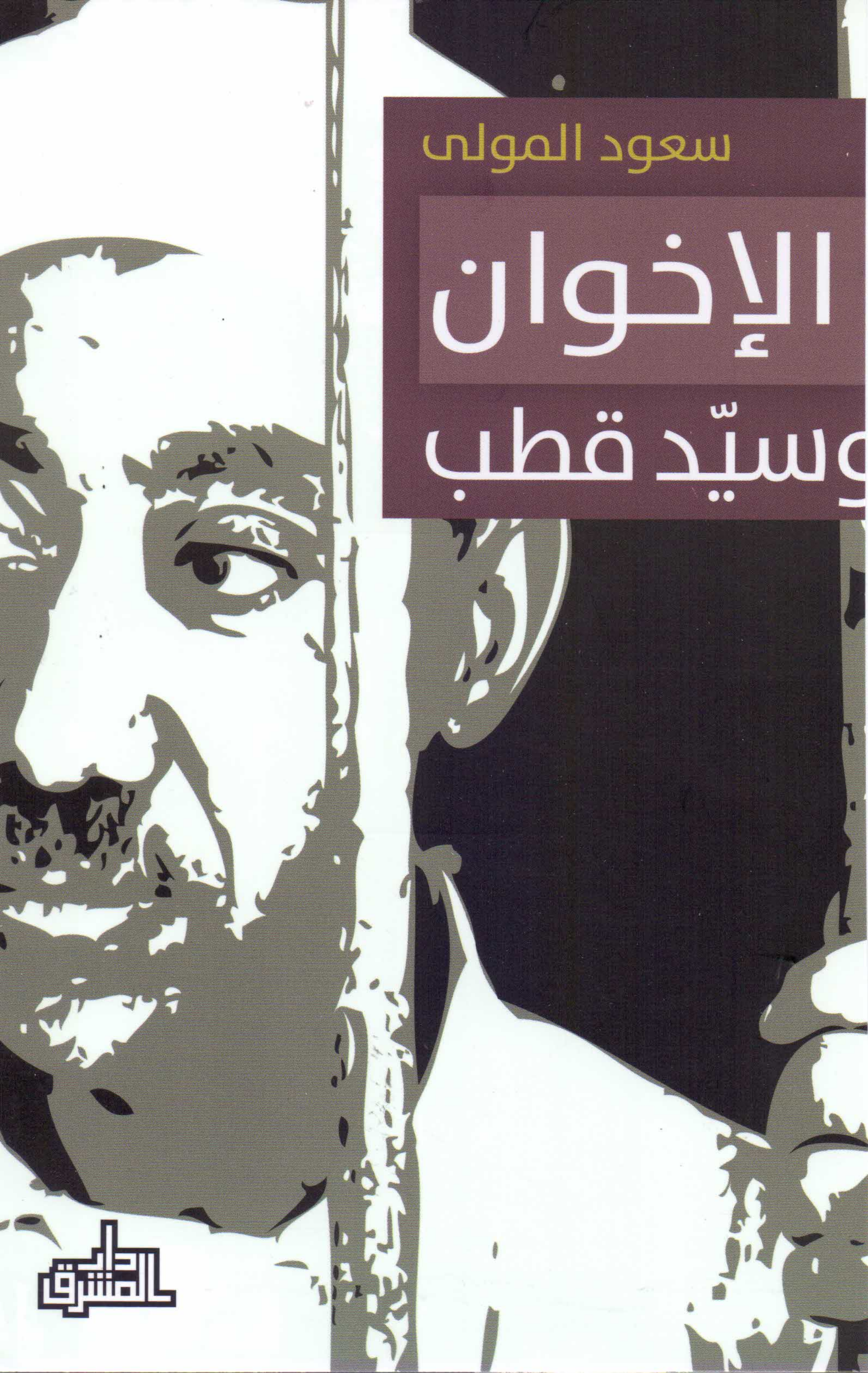
الإخوان وسيّد قطب

سعود المولى



دار المشرق



الإخوان وسيّد قطب

لا نعرف لسيد قطب سوى بضع صور، أشهرها تلك التي يجلس فيها صامتاً شاحباً في قفص الاتهام، ينتظر حكم الإعدام الذي أصدرته «محكمة الثوّار» ونُفذ فيه مع رفيقيه محمد يوسف هواش وعبد الفتاح إسماعيل يوم ٢٩ آب/ أغسطس ١٩٦٦.

وعلى الرغم من عشرات الكتب ومئات الدراسات والمقالات التي تناولت حياته وفكره، والتي رفعته إلى مستوى الرمز والأسطورة، فإن جانباً أساسياً ومهماً في سيرة سيّد قطب لم يُعرض على الجمهور، وقد جهد الأعداء قبل الأصدقاء لإخفائه وتغييب ملامحه وطمس آثاره. فكان سيّد قطب الشهيد مظلوماً مرتين، مرة في رحلة السجن والعذاب والموت، ومرة في مؤامرة الصمت والتزوير.

في هذه الدراسة يسعى الدكتور سعود المولى للكشف عن مجموعة من الزوايا المعتمة والغائبة وسط طوفان التجاذب والجدل حول فكر سيد قطب وشخصيته وعلاقته بجماعة الإخوان المسلمين.

دار المشرق

القاهره - المعادي - شارع المعراج

almashriq.books@gmail.com

1 2 3 4 5 6 7 8 9 0 8

الإخوان وسيّد قطب

الإخوان وسيّد قطب

د. سعود المولى

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد دار المشرق

المولى، سعود
الإخوان وسيّد قطب/سعود المولى.
١٤٣ص.
١. الإخوان المسلمون. ٢. قطب، سيد ـ فكر أ. العنوان.
297

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر دار المشرق»

الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠١٧

دار المشرق

القاهرة ـ المعادي ـ شارع المعراج

almashriq.books@gmail.com

المحتويات

مقدمة ٧

سيّد قطب الطفل القروي ١١

سيّد قطب الناقد الأديب ١٥

شخصية سيّد قطب كما يرويها نجيب محفوظ ٣١

سيّد قطب والقرآن والفن ٣٥

الانتقال إلى أرض الإسلام الحضاري ٤٥

سيّد قطب وأمريكا ٤٩

سيّد قطب والإخوان ٥٩

سيّد قطب بين انقلابين ٦٧

بين سيّد قطب وأبناء جيله ٨٥

الإخوان والديمقراطية بين البنّا وقطب ٨٩

بين مالك بن نبي وسيّد قطب ٩٥

سيّد قطب لينين الحركة الإسلامية ١٠٣

ركائز دعوة سيّد قطب كما ترد في «معالم في الطريق» ١٠٩

الجهاد عند سيّد قطب ١١٣

تقويم علاقة الإخوان وسيّد قطب ١١٩
دعاة لا قضاة ١٢١
المدافعون عن سيّد قطب ١٢٧

مقدمة

لا نعرف لسيد قطب سوى بضع صور، أشهرها تلك التي يجلس فيها صامتاً شاحباً في قفص الاتهام، ينتظر حكم الإعدام الذي أصدرته «محكمة الثوّار» ونُفذ فيه مع رفيقيه محمد يوسف هواش وعبد الفتاح إسماعيل يوم ٢٩ آب/أغسطس ١٩٦٦.

وعلى الرغم من عشرات الكتب ومئات الدراسات والمقالات التي تناولت حياته وفكره، والتي رفعته إلى مستوى الرمز والأسطورة، فإن جانباً أساسياً ومهماً في سيرة سيّد قطب لم يُعرض على الجمهور، وقد جهد الأعداء قبل الأصدقاء لإخفائه وتغييب ملامحه وطمس آثاره. فكان سيّد قطب الشهيد مظلوماً مرتين، مرة في رحلة السجن والعذاب والموت، ومرة في مؤامرة الصمت والتزوير.

لقد كان مناسباً لجميع الأطراف تصوير سيّد قطب في الصورة التي نعرفها له اليوم: إمام الأصولية، ومؤسّس العنف الأصولي، وصاحب فكرة الحاكمية، والتكفير والهجرة، وجاهلية الناس، والمفاصلة، وضرورة التغيير بالقوة وبوساطة النخبة المسلمة الطليعية. وفي كل ما قرأناه ونقرأه عن ظاهرة العنف الأصولي الإسلامي، منذ عهد صالح سرية، الفلسطيني الدكتور في علم

النفس التربوي وقائد جماعة ما عُرف باسم «الفنية العسكرية» (أعدم عام ١٩٧٦)، وحتى الدكتور أيمن الظواهري، المرشد الروحي لتنظيم القاعدة، ولظاهرة أسامة بن لادن، وأبرز مؤسسي تنظيم الجهاد الإسلامي في مصر (منذ عام ١٩٧٣)، ومروراً بالمهندس شكري أحمد مصطفى أمير «جماعة المسلمين» المشهورة باسم «التكفير والهجرة» (أعدم عام ١٩٧٨)، فضلاً عن عشرات الجماعات والزُّمر والمنظمات الجهادية المسلحة في مصر والعالم. نقع دوماً، ومن دون أي استثناء، على مقولة راجت وشاعت، مفادها أن هؤلاء جميعاً «قطبيون»، وأن فكرهم «قطبي»، وسياستهم «قطبية»، وكل ما لهم وما عليهم، وكل ما هم عليه وما هم ليسوا فيه، يعود في الأصل إلى تأثير سيّد قطب. وذهبت الدراسات الحديثة في تفسير الأصولية إلى القول بالتأثير الحاسم والمباشر لكتابات الباكستاني المرحوم «أبو الأعلى المودودي» ولا سيما لجهة تأثر سيّد قطب بفكرته عن «حاكمية الله» التي أدّت إلى تكفير الحاكم والمؤسسات المحيطة به وشرعنة الانقلاب عليه، وهو الأمر الذي اعتُبر جديداً في الفكر السنيّ، وهو ليس بالجديد أصلاً إلا لدى الذين راق لهم التنظير طويلاً «لثورية ويسارية» الشيعة، مقابل «نظامية وعقلانية واستكانة» السنة.

وقد رأى الكثير من الباحثين أن سيّد قطب بلْوَر في السجن أهم أفكاره، وذلك في كتابه الشهير **معالم في الطريق**[1]. وقد اشتغل هؤلاء على استنطاق الكتاب المذكور باعتباره «إنجيل الثورة الإسلامية الأصولية في القرن العشرين»، والذي رأوا في مفهومه

(١) طبعته دار الشروق، ولا يعرف على التحديد عدد طبعاته حتى اليوم، وكان إلى الأمس القريب مقرراً دراسياً من قبل وزارة المعارف السعودية.

عن الجاهلية: «حجر الزاوية لكل البناء النظري» و«الوثيقة الأيديولوجية الأساسية للحركة الإسلامية المعاصرة»[٢]. وطبيعي والحال هذه، أن يتم تجاهل «جاهلية» سيّد قطب نفسه، أي فكره ومزاجه ونتاجه السابق على «أصوليته». وطبيعي أيضاً أن تضيع «معالم» صورة سيّد قطب الحقيقية، منذ تعليقه على حبل المشنقة، وقد حوّله الأصوليون القدامى والجدد إلى طوطم. وطبيعي أن يضيع معه سرّ تحوُّله الحاد، وسرّ غضبه وثورته، وسر سجنه وموته.

(٢) جيل كيبل في مقدمة كتابه النبي والفرعون، دار الساقي، لندن، ١٩٨٥.

سيّد قطب الطفل القروي

وُلد سيد قطب في التاسع من تشرين الأول/أكتوبر ١٩٠٦، في قرية موشا في محافظة أسيوط بصعيد مصر، وكان والده الحاج قطب إبراهيم من أعيان القرية، ميسور الحال، مثقفاً ومنفتحاً، كتب سيّد إهداء إليه في كتابه **مشاهد القيامة في القرآن** (١٩٤٧) قائلاً عنه في المقدمة: «لقد طبعتَ في حسّي وأنا طفل صغير مخافة اليوم الآخر، ولم تعظني أو تزجرني. ولكنك كنت تعيش أمامي واليوم الآخر في حسابك، ذكراه في ضميرك وعلى لسانك».

وكانت أمه من أسرة عريقة متدينة، كتب عنها في مقدمة كتابه **التصوير الفني في القرآن** (١٩٤٥) قائلاً: «لطالما تسمّعت من وراء الشيش في القرية للقرّاء يُرتلون في ديارنا القرآن طوال شهر رمضان وأنا معك، أحاول أن ألغو كالأطفال، فتردني منك إشارة حازمة وهمسة حاسمة، فأُنصت معك إلى الترتيل وتشرب نفسي موسيقاه وإن لم أفهم بعد معناه».

وقد كان لأمه التأثير الكبير في نفسه وفي حياته، لا سيما وأنها استقرت معه في القاهرة إلى أن توفيت عام ١٩٤٠، فرثاها رثاء مؤثراً في كتاب شاركه فيه أخوه محمد وأختاه أمينة وحميدة وهم **الأطياف الأربعة** (عنوان الكتاب الصادر عام ١٩٤٥). أما

أخته الكبيرة نفيسة فلم يكن لها اشتراك في الأعمال الأدبية. وله في رثاء أمه قصيدة جميلة، نشرتها مجلة **الرسالة** في تموز/يوليو ١٩٤٦ بعنوان «الزاد الأخير»[١]، وفيها يقول:

زوّدينــي لـكـاد يـنـفـد زادي   فـي صـراع مـن الـحـياة طـويـل
كاد يخبو المصباح إلا بصيصاً   فاسكبي الزيت في بقايا الفتيل

وقد روى سيد قطب سيرة طفولته في كتابه **طفل من القرية** (١٩٤٦)[٢] الذي صاغه على طريقة **الأيام**، وأهداه في طبعته الأولى في تموز/يوليو ١٩٤٥: «إلى الدكتور طه حسين بك؛ إنها يا سيدي أيام كأيامك، عاشها طفل في القرية، في بعضها من أيامك تشابه، وفي سائرها عنها اختلاف، بمقدار ما يكون بين جيل وجيل، وقرية وقرية، وحياة وحياة، بل بمقدار ما يكون بين طبيعة وطبيعة، واتجاه واتجاه، ولكنها بعد ذلك كله أيام من الأيام».

في **طفل من القرية**، يعرض سيّد طفولته، ودراسته، وحفظه للقرآن وهو في العاشرة من عمره، وتربيته البيتية التي أنشأته على معاني العزة والأنفة والكرامة والرجولة، إلى جانب التديّن والعبادة، إلى حساسية مرهفة وقلب مفتوح للحوار والنقاش[٣]. وقد أمضى في مدرسة القرية ست سنوات (١٩١٢ ـ ١٩١٨)، وقضى عامين دون دراسة في القرية بسبب آثار الحرب العالمية الأولى وثورة ١٩١٩ المشهودة، إلى أن استقرت الأحوال واستطاعت الأسرة ترتيب سفره للدراسة في القاهرة وذلك عام ١٩٢١. وقد عاش سيّد

(١) وأعاد نشرها عبد الباقي محمد حسين في **ديوان سيّد قطب**، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ١٩٨٩، ص٢٧٠.

(٢) انظر طبعة دار الشروق، ١٩٧٣.

(٣) الصفحات ٢٣ ـ ٢٥ ـ ٣٨ ـ ٤٢ ـ ١٢١ ـ ١٢٣.

في القاهرة في بيت خاله خريج الأزهر أحمد حسين عثمان، الذي كان يكتب في الصحف باسم أحمد الموشي (نسبة الى قريته موشا) إلى جانب ممارسته التدريس. ومعروف أن للخال أثراً كبيراً في بناء شخصية سيّد الذي درس في مدرسة عبد العزيز الأولية (٣ سنوات) قبل أن يلتحق بمدرسة المعلمين ويتخرج منها بشهادة الكفاءة عام ١٩٢٨. إلا أنه لم يلتحق بالتدريس الابتدائي، بل آثر مواصلة طموحه، فالتحق بتجهيزية دار العلوم (سنتان)، ثم بكلية دار العلوم التي تخرَّج منها بشهادة ليسانس في الأدب مع الدبلوم في التربية - تخصص لغة عربية.

وكلية دار العلوم أُنشئت عام ١٨٧٢ لإعداد المعلمين بطريقة حديثة، وقد تخرّج منها حسن البنّا. ومثل حسن البنا، عمل سيّد قطب مدرساً في مدارس وزارة المعارف العمومية (وزارة التربية والتعليم لاحقاً)، حيث استمر في سلك التعليم نحو عشرين سنة (استقال في ١٨ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٥٢) جاب خلالها العديد من المديريات (مثل حسن البنّا)، فتنقَّل بين مدارس بني سويف ودمياط والقاهرة وحلوان (التي استقر فيها فيما بعد). ومثل حسن البنّا، لم يترك سيّد قطب وظيفته الأساسية، علماً أنه انتقل إلى التفتيش التربوي ومراقبة الثقافة في وزارة المعارف عام ١٩٣٩ قبل أن يصبح مديراً لمكتب رئيس قسم الثقافة في وزارة المعارف. كما عمل في مجال تأليف الكتب المدرسية مثل: **الجديد في اللغة العربية**، **الجديد في المحفوظات**، **روضة الطفل**، وكتب القصص الدينية وغيرها (وبعضها بالاشتراك مع أمينة السعيد ويوسف مراد).

سيّد قطب الناقد الأديب

تنزعّم سيّد قطب وهو ما يزال طالباً في دار العلوم اتجاه الدفاع عن «التجديد في الأدب» ضد من رفضه، ويبدو ذلك بوضوح في موضوع رسالته لنيل الدبلوم في التربية، التي نشرتها الكلية لاحقاً بعنوان **مهمة الشاعر في الحياة** عام ١٩٣٣، وفيها يُعلن: «إننا لا نتقيد بالحدود التي سنّها القدماء وغير القدماء في تقديرهم ونقدهم، بينما هم لا يزالون مقيّدين»[1]. وإلى تلك المرحلة (١٩٣٢ ـ ١٩٣٤) يعود ديوانه **الشاطئ المجهول**، وفيه فصل بعنوان «غزل ومناجاة»، يضم سبعاً وعشرين قصيدة غزلية في المرأة.

ولفهم كتابات وأفكار سيد قطب في خلال تلك المرحلة؛ لا بد من العودة إلى الأجواء الثقافية والفكرية في مصر مطلع الثلاثينيات من القرن العشرين، وإلى التحولات الجذرية التي حصلت في بنية المجتمع المصري ونخبه. وقد عرض محمد جابر الأنصاري[2] لتأثير

---

(١) ص٣٨.

(٢) في كتابه: **تحولات الفكر والسياسة في المشرق العربي، ١٩٣٠ ـ ١٩٧٠**، الصادر في الكويت، عام ١٩٨٠.

التطورات الأوروبية في تشكيل الوعي النخبوي العربي، خصوصاً لجهة تنامي المدّ القومي وانتشار المفاهيم الماركسية وتعثُّر الديمقراطية الليبرالية، إذ إن الأزمة الاقتصادية العالمية (١٩٢٩ ـ ١٩٣٠) وصعود قوة الاتحاد السوفياتي، إلى جانب صعود الفاشية والنازية، قد أدت فيما أدت إليه إلى صراع حادّ بين التيارات الأوروبية الكبرى (الليبرالية، الديمقراطية، الماركسية، القومية الفاشية) انعكست لدى النخب العربية على شكل أزمة عنيفة وخيارات جديدة.

في عام ١٩٣٢ توفي جبران خليل جبران في مهجره «المنفى»، وعاد ميخائيل نعيمة إلى بسكنتا ليبدأ رحلة البحث عن الذات وتحديد الهوية، مشككاً في جدوى الحضارة الغربية المعاصرة. وفي السنة تلك بدأ محمد حسين هيكل نشر فصول كتابه عن **حياة محمد**، وبدأ أحمد حسن الزيات إصدار مجلة **الرسالة** «لتكون صلة وصل بين روح الشرق وحضارة الغرب»، وفي السنة نفسها أيضاً أصدر طه حسين كتابه **على هامش السيرة**، وتلاه كتاب **محمد الرسول البشر**، لتوفيق الحكيم (١٩٣٦)، وهي كتابات إسلامية مهَّدت لعبقريات عباس العقاد. في حين كان أنطون سعادة ينشر في المشرق راية الفكر القومي الفاشي، وينظّم حسن البنا «الأسر» والطلائع الإسلامية في مصر، وكانت الماركسية يشتد عودها وتتصلب وسط الأقليات والمثقفين والنقابات. إن اخفاق الليبرالية وتعثُّر الديمقراطية (لا سيما في ظل الانتدابات الغربية على البلاد العربية وممارساتها القمعية والعنصرية، فضلاً عن تطور المسألة الفلسطينية بعد ثورة الـ ٣٦) دفعا المفكرين العرب آنئذ إلى إعادة النظر في مكتسبهم الغربي وفي موروثهم الشرقي، فكانت المرحلة

في بعضها تصفية حسابات مع الغرب وفي بعضها الآخر انفتاحاً عليه وأخذاً منه[٣]. ونحن نلحظ هذا التوتر القلق في سيرة سيد قطب الأدبية والفكرية؛ إذ كانت انعكاساً دقيقاً لتجاذبات تلك المرحلة.

فهو تأثر مبكراً بمدرسة جماعة الديوان المصرية (عبد الرحمن شكري - إبراهيم المازني - عباس العقاد)، التي دعت إلى التجديد في الشعر وإلى الرومانسية. وقد حمل شكري والمازني والعقاد على الشعر القديم حملة شديدة، تظهر آثارها بوضوح في كتاب سيد قطب الأول **مهمة الشاعر في الحياة**، وهو رسالة تخرجه من كلية دار العلوم، المتأثر بكتاب المازني **الشعر: غاياته ووسائله**. كتأثر مقدمات عباس العقاد بدواوين شكري، وكلها دعوات إلى الصدق في الإحساس والتعبير. وخير تعبير عن هذه المدرسة يقدمه الكتاب المشترك بين العقاد والمازني والمسمى **الديوان** (١٩٢١)، ومنه اسم الجماعة، والمعتبر مانيفست الحركة الجديدة. وقد تميز بهجوم شديد على مدرسة الأدب التقليدي (وأعلامها شوقي وحافظ). كما عرفت تلك المرحلة احتفاء مصرياً بالأدب المهجري اللبناني (الرابطة القلمية في نيويورك ١٩٢٠). وكانت مدرسة الديوان هي التوأم الروحي للرابطة القلمية، وقد انحلت في سنة انحلال الرابطة نفسها (في عام ١٩٣٢ وهو عام وفاة جبران وعودة نعيمة إلى لبنان) بعد خلاف دبَّ بين أركانها ليحل محلها حركة أبولو (١٩٣٣)، تماماً كما حلت العصبة الأندلسية محل الرابطة في المهجر

(٣) راجع في هذا الصدد الدراسة المميزة لمحمود شريح في كتابه من جماعة الديوان في القاهرة إلى مجلة شعر في بيروت، السلام للطباعة، القاهرة، ١٩٩٦.

(ساوباولو هذه المرة وليس نيويورك). وكان رواد جماعة أبولو (وأبرزهم أحمد زكي أبو شادي) لا يخفون تأثرهم وإعجابهم بخليل مطران وجبران ونعيمة وإلياس أبو شبكة ونسيب عريضة وبشارة عبد الله الخوري. كما كان إبراهيم ناجي وعلي محمود طه ومحمود أبو الوفا (إلى جانب أبو شادي) الأكثر تأثراً بالرومنطيقية الغربية وبالرمزية كما عبّر عنها المهجريون اللبنانيون. وإلى هذا الجو الفكري الأدبي الثقافي انتمى سيد قطب بكل جوارحه، وكان أحد أبرز رموزه في الحقبة ما بين ١٩٣٢ و١٩٤٨، حيث تألّق نجمه الأدبي والثقافي بسرعة لافتة. كتب في النقد الأدبي وخصوصاً في مجلات **الأسبوع** و**الرسالة** و**المقتطف** و**البلاغ** و**الهلال** و**الأهرام**، كما كتب في مجلة **الشؤون الاجتماعية** التي أصدرتها وزارة الشؤون الاجتماعية شهرياً ابتداء من كانون الثاني/يناير ١٩٤٠ وحتى أواخر ١٩٤٦، وكان سيّد قطب إلى جانب سلامة موسى من أكثر المؤلفين التزاماً بالكتابة فيها[٤]. وكتب سيّد أيضاً في مجلة **دار العلوم**، كما أنه ترأس تحرير مجلة **العالم العربي** التي أصدرها مع المسيحي يوسف شحاتة، وساهم فيها طه حسين وشفيق غربال ونجيب محفوظ وميخائيل نعيمة وعيسى الناعوري ونزار قباني وبدر شاكر السياب. وقد تولى رئاسة تحريرها بعد سيّد قطب محمد العزب موسى (١٩٤٧) وذلك لتفرُّغ سيّد لرئاسة تحرير مجلة **الفكر الجديد**، التي أنشأها مع ثمانية من كبار مثقفي مصر يومذاك:

---

(٤) وقد جمع آلان روسيون مقالات سيّد في مجلة الشؤون الاجتماعية وأصدرها مع مقدمة في كتاب بعنوان: سيّد قطب: المجتمع المصري ـ جذوره وآفاقه، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٤.

صادق إبراهيم عرجون، محمد الغزالي، فايد العمروسي، محمد قطب، نجيب محفوظ، عماد الدين عبد الحميد، عبد المنعم شميس، عبد الحميد جودة السحّار، على حد تأكيد كتّاب متعاطفين وإخوانيين. في حين يذكر حلمي النمنم[٥] أن صاحب امتياز المجلة كان حلمي المنياوي، وأن رئيس تحريرها كان مدرك السماوي (من دون أن يذكر لنا شيئاً عن مدرك السماوي هذا، علماً أنه لا شيء يمنع من أن يكون المنياوي هو صاحب الامتياز وأن يكون قطب هو المنشئ الحقيقي للمجلة ورئيس تحريرها مع السماوي أو باسمه، وعلماً أنه كان يكتب افتتاحيات المجلة إضافة إلى عدة مقالات في العدد الواحد). وفي مجلة **الفكر الجديد** صب سيد قطب غضبه على الاستعمار عموماً وعلى أمريكا وروسيا وإنكلترا خصوصاً، وعلى الشيوعية والليبرالية والفاشية والرأسمالية. كما أنه كان ينتقد الأزهر الذي أضاع الدين والدنيا، وعلى القصر والملك، وعلى الأحزاب والحزبية والطائفية والإباحية، ويدعو إلى العدالة الاجتماعية كبديل إسلامي عن الاشتراكية[٦]. وقد ذكر عبد الله عزام[٧] أن المجلة صدر منها ستة أعداد فقط صودر منها عددان، وهذا خطأ ينمُّ عن عدم معرفة أو عن نقل من مصدر غير موثوق.

كان لسيّد قطب في خلال تلك المرحلة (١٩٣٢ ـ ١٩٤٨)

---

(٥) سيد قطب وثورة يوليو، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠١٠، ص٧٨.

(٦) انظر مقالات سيد في الفكر الجديد، العدد الثالث في ١٥ كانون الثاني/ يناير ١٩٤٨، العدد السادس في ٥ شباط/ فبراير ١٩٤٨، العدد الثامن في ١٩ شباط/ فبراير ١٩٤٨، العدد العاشر في ٤ آذار/ مارس ١٩٤٨.

(٧) في كتابه: عملاق الفكر الإسلامي الشهيد سيد قطب.

دور بارز في الحياة الفكرية والأدبية في مصر والعالم العربي، حيث تميّز بخوضه لمعارك نقدية وأدبية أثار فيها الكثير من القضايا بجرأة غير معهودة وبحدة ملحوظة، جعلتا منه مثار إعجاب الأدباء الشباب. ولعل أبرز معاركه تلك التي أثارها عام ١٩٣٤ على صفحات مجلة **الأسبوع** وتحت باب «المنبر الحر»، حين نشر سلسلة مقالات خاض فيها ما أسماه «معركة النقد الأدبي ودوافعها الأصيلة»، وقد حاول فيها أن يبيِّن الأسباب والدوافع الخفية التي حرَّكت أبرز المعارك النقدية التي جرت آنذاك في مصر. وقد أثارت مقالاته ردوداً عاصفة لا سيما من جماعة أبولو. وعاد سيّد إلى الرد عليهم على صفحات **الأهرام** تحت عنوان «مهازل النقد».

افتتح سيّد مقالاته في **الأسبوع** بالقول: «إنه كان أول المغتبطين بهذه المعارك جميعاً، مهما كان فيها من خصومات ومهما كان فيها من ضجيج. ذلك أن خصومة الحياة خير عندي من سلام الموت، وأن ضجة العاصفة أفضل من صمت الركود. ولعل من الخير ألا نغالط أنفسنا في الحق لأنه مرّ، ولا نشيح بوجوهنا عن الواقع لأنه مؤلم. ولعل الخير إذن أن نقول: إن كثيراً من بواعث المعركة لم يكن كريماً، وإن كثيراً من أسلحتها لم يكن شريفاً. وإنه لخير لنا أن نقول هذه الكلمة الآن قبل أن يقولها التاريخ، وقبل أن تأتي أجيال من بعدنا تنظر إلينا نظرة التقزز والاشمئزاز، وترى في بعضنا خبثاً وفي البعض الآخر غفلة لا تفطن لدخائل النفوس»[٨].

---

(٨) مجلة الأسبوع، العدد ٣١، في ٢٧/٦/١٩٣٤.

أما المعارك التي تحدّث عنها سيّد في مقالاته فهي:

• معركة المازني مع علي محمود طه. وقد رأى سيّد أن دوافعها هي التنافس الشديد بين المازني والعقّاد وطه حسين، وأن المازني لم يقصد في نقده «المهندس» (علي محمود طه) نفسه حين قال عنه: «إنه ميؤوس منه، وإن في أسلوبه غموضاً»، وإنما قصد العقّاد وطه حسين.

• المعركة بين طه حسين وإبراهيم ناجي، وبين طه حسين وإبراهيم المصري. وقد رأى قطب أن طه حسين في نقده لناجي اتجه إلى الجزئيات لا الكليات، وأنه اشتد في بعض المواضع شدة لا تتناسب مع الصورة التي رسمها لناجي في أول مقالة. في حين أن إبراهيم ناجي كان جزعاً مضطرباً في تلقّيه لنقد طه حسين «مما لا يليق بأديب، وكلمته التي كتبها رداً على طه حسين فيها دموع وفيها شهيق وزفير لا يليقان برجل». وعن المعركة مع إبراهيم المصري يقول قطب: إن سببها «خبث طه حسين على ما به من طيبة».

• المعركة بين العقّاد وناجي. وهي برأيه ليست معركة متكافئة، وقواها غير متقاربة، وأسلحتها مدافع ودبابات وطائرات وغواصات وسموم من جانب العقّاد، مقابل قشٍّ وخشب وعصير من جانب ناجي. وفي رأي قطب فإن الدافع الشخصي كان وراء هجوم العقاد على ناجي، لا سيما بعد أن زجت جماعة أبولو بناجي في مواجهة العقاد ولقبته بالشاعر العبقري المبدع.

• المعركة بين المصري وناجي. وقد رأى قطب أن المصلحة وحدها حكمت العلاقة بين الرجلين، فتقاربا حين مدح ناجي

المصري وحين هاجمهما معاً طه حسين، وتحاربا في أوقات أخرى[٩].

• المعركة بين الزيات وطه حسين. والسبب فيها السياسة؛ «فهي التي جمعت بينهما من قبل فتعارضا ثناء عطراً، وهي التي فرّقت بينهما من بعد»[١٠].

والحقيقة أن ما أراد سيّد إبرازه في معاركه النقدية والأدبية وفي تقويمه لمعارك زمانه، تلك الخلاصة التي أوردها في حديثه عن المعركة بين أبو الوفا وجماعة أبولو، إذ قال: «إنها كانت معركة صغيرة في جوها ودائرتها، ولكن كبيرة من حيث العناصر الخلقية فيها»[١١].

«في تلك المرحلة، كان سيّد قطب مثل غيره غارقاً في المذاهب والتيارات الثقافية الأوروبية التي كانت تتدفق على مصر وتُقبل عليها صفوة المثقفين»[١٢]. حتى إن سليمان فياض قال إنه سمع منه بأذنه وهو يروي سيرة حياته، قوله بأنه: «ظلّ ملحداً أحد عشر عاماً حتى عثر على الطريق إلى الله، وخرج من حيرة الإلحاد إلى طمأنينة الإيمان»[١٣]. في تلك الفترة أصدر طه حسين مستقبل

(٩) مجلة الأسبوع، العدد ٣٢، في ٤/ ٧/ ١٩٣٤.

(١٠) مجلة الأسبوع، العدد ٣٤، في ١٨/ ٧/ ١٩٣٤.

(١١) مصدر سابق.

(١٢) د. الطاهر مكي: سيّد قطب وثلاث رسائل لم تُنشر بعد، مجلة الهلال، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٦، ص١٢١.

(١٣) سليمان فياض: سيّد قطب بين النقد الأدبي وجاهلية القرن العشرين، مجلة الهلال، أيلول/ سبتمبر ١٩٨٦، ص٥٨.

الثقافة في مصر، وفيه اعتبر مصر «جزءاً من جغرافيا وثقافة وحضارة البحر الأبيض المتوسط، وعليها أن تعود إلى الثقافة اللاتينية وأن تعطي ظهرها لما عداها». وقد نشر سيّد رداً بعنوان: «نقد كتاب مستقبل الثقافة في مصر»، صدر عام ١٩٣٥. وكان من المفيد معرفة رأي سيّد، لا سيما وأنه كان صديقاً لطه حسين وتوفيق الحكيم، ومتنوراً ليبرالياً يتأسى بالعقّاد «في مرحلة شكه»، وهو وقف معه في عنف معاركه مع الكتّاب الإسلاميين، وعلى رأسهم مصطفى صادق الرافعي، ومحمود شاكر ومحمد سعيد العريان. لقد خاض سيّد على صفحات مجلة **الرسالة** (الليبرالية، لصاحبها أحمد حسن الزيات) معركته ضد من أسماهم «الرافعيين»، وقف فيها إلى جانب العقّاد في رده على كتاب الرافعي **الإعجاز في القرآن**. فحين أصدر الرافعي رده على رد العقّاد كتابه **على السفود**؛ رأى فيه قطب «كتاباً مكانه الحقيقي هو فصل الهجاء». وذهب قطب إلى نفي أن يكون للدين أي دخل في معركة أدبية قائلاً: «إن الأدب والشعر كالفنون، مترجِمة عن النفس البشرية وأحاسيسها وآمالها، فلا دخل للدين فيه، لأنني أدرى من غيري بحقيقة الدين»[١٤]. وإلى هذه المرحلة، وتلك المواقف، تعود مسألة اتهام سيّد قطب بأنه «دعا إلى العري الكامل». وقد نقل هذه التهمة معظم الذين كتبوا عن سيّد قطب[١٥]، نقلوها جميعهم حرفياً عن الشيخ محمود عبد الحليم، إذ أورد في سياق حديثه عن شخصية

---

(١٤) سيد قطب، **كتب وشخصيات**، صدر عام ١٩٤٦، طبعة ١٩٨٣، ص٥.

(١٥) راجع خصوصاً أحمد موصللي، **الأصولية الإسلامية، دراسة في الخطاب الأيديولوجي والسياسي عند سيّد قطب**، ١٩٩٣، وعادل حمودة، **سيّد قطب من القرية إلى المشنقة**، ١٩٨٧، ومحمد حافظ دياب: **سيّد قطب الخطاب والأيديولوجيا**، ١٩٩٧.

حسن البنا[١٦] «وبصيرته النافذة ورأيه الملهم» رواية عجيبة غريبة قال فيها: إنه «قرأ في ذلك الوقت، في جريدة الأهرام مقالاً لسيّد قطب يدعو فيه إلى العري التام وأن يعيش الناس عرايا كما ولدتهم أمهاتهم». وإن ذلك المقال أثاره إلى حد أنه كتب رداً عليه وعرضه على حسن البنّا الذي لم يوافق على نشره. والغريب أن محمد حافظ دياب ذكر عند نقله للرواية أن مقال سيّد قطب المقصود هنا نُشر في جريدة **الأهرام** بتاريخ ١٧ أيار/مايو ١٩٣٤، وفي الصفحة السابعة تحديداً.

وقد رجع الباحث محمد سيّد بركة، إلى العدد المذكور، لا بل إلى جميع الأعداد الصادرة في شهر أيار/مايو ١٩٣٤، فلم يجد لسيّد قطب مقالاً بهذا العنوان[١٧]. والحقيقة برأيي تكمن في موقف سيّد قطب من الرافعي وكتابه **الإعجاز في القرآن**، ووقوفه إلى جانب العقاد في المعركة المشهورة. وقد حمل الإسلاميون (من الإخوان وغيرهم) على قطب لوقوفه ضد كاتب إسلامي كبير إلى جانب علماني كبير في معركة أرادوها دينية. وبالإمكان اكتشاف هذه الحقيقة بالعودة إلى رواية محمود عبد الحليم نفسه، فهي تأتي في سياق حديثه عن بصيرة وإلهام حسن البنّا، وتبدأ بكلام عن مجلة **الرسالة** وعن الرافعي والعقّاد. يقول محمود عبد الحليم[١٨]: «انتهى سوق الأدب في مصر، بل في الشرق العربي كله إلى مجلة

---

(١٦) محمود عبد الحليم، «الإخوان المسلمون ـ أحداث صنعت التاريخ»، في الجزء الأول من كتابه، ص١٩٠ ـ ١٩١.

(١٧) راجع مقالة محمد سيد بركة في جريدة الشرق القطرية، عدد يوم ٢ تموز/يوليو ١٩٩٧، بعنوان: اتهام سيّد قطب بالدعوة إلى العري.

(١٨) مصدر سابق، ص١٩٠.

الرسالة». وبعد حديث عنها وعن صاحبها أحمد حسن الزيات، يكمل عبد الحليم بأنه: «كان يكتب فيها مصطفى صادق الرافعي وهو حامل لواء الأدب الإسلامي، كما كان يكتب فيها عباس محمود العقّاد وكان معروفاً عنه في ذلك الوقت أنه يُمثل الجانب الآخر». ثم يستطرد عبد الحليم قائلاً: «كان لكل من الرجلين مدرسة على شاكلته ومُريدون». وكان من تلاميذ العقّاد في ذلك الوقت، شاب أديب درعمي اسمه سيّد قطب. ولم يكن سيّد قطب مجرد تلميذ للعقّاد، بل كان أقرب تلاميذه إليه وألصقهم به، وأشدهم تشيعاً لأدبه وأفكاره واتجاهاته. حتى إن مجلة **الرسالة** بعد أن لقي الرافعي ربه ظلت فاتحة صفحاتها للكتابة عن الرافعي ردحاً من الزمن، فكان أشد الكتّاب تهجماً على الرافعي وإشادة بالعقّاد هو سيّد قطب. وكان هذا التهجم على الرافعي يحزُّ في نفوس الألوف من قراء **الرسالة** الذين كانوا لا يقتنونها كل أسبوع إلا لمقالة الرافعي، على أن الرسالة مهما أفسحت في صفحاتها للأضداد فقد كان لها من الكرامة والرهبة والوقار ما يجد الكاتب فيها نفسه ملتزماً بهذا الوقار مهما كان بطبيعته مسفاً منحلاً. وقد يجد هؤلاء فيما سوى **الرسالة** من الصحف مجالاً لنشر آرائهم وإبراز إسفافهم». وبعدها مباشرة ينتقل عبد الحليم فجأة ليقول: «وقد قرأت في ذلك الوقت في جريدة **الأهرام**». أي إن المسف المنحل الذي لم يستطع نشر آرائه السفيهة في **الرسالة**، نشرها في **الأهرام** في ذلك الوقت.

وبمعزل عن هذا الاتهام، فإن المنطق الفطري يجعلنا نقول إن سيد قطب فلاح قروي صعيدي مصري مسلم، لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون (لا هو ولا **الأهرام** بالطبع) يدعو علناً للعري في تلك الأيام. ولكن سيّد كان منحازاً إلى العقّاد وضد الرافعي،

كما انحاز أيضاً إلى العقاد ضد طه حسين: «إن مذهب الدكتور طه حسين هو فقط الدكتور طه حسين نفسه. أي إن الدكتور موهبة بلا امتداد، بلا تلاميذ، موهبة منفردة محبوسة في حدود صاحبها، ولا يمكن أن تنقلب إلى مدرسة أدبية تحمل اسماً وخصائص ومميزات العميد. ورغم أن الدكتور طه حسين له عدد كبير من المريدين يحاولون التشبه بخصائصه والنسج على منواله، فإن واحداً منهم لم يحقق خصائصه إلى اليوم على الوجه المطلوب. إن مذهب الدكتور هو مذهب الاستعراض التصويري، ولأن الدكتور في خير حالاته يرسم لوحات متتابعة، أدواته فيها الكلمات والجمل»[١٩]. وهذا تشخيص صحيح للمقارنة بين العقاد وطه حسين.

ولا يخفي سيّد إعجابه بالعقّاد، فيقول: «في وضح النهار يعيش العقّاد، صاحي الحس، واعي الذهن، حي الطبع، لا يهوم إلا نادراً ولا يتوه فيما وراء الوعي أبداً. معالم الإحساس والتصوّر عند العقّاد واضحة، وهي على رحابتها وانفساحها وعلى عمقها ودقتها يحدُّها إطار من الوعي المتيقظ، فلا تهيم في وديان مسحورة ولا تنطلق في متاهات مجهولة. على أن للمجهول حسابه في نفس العقاد. ولكن هذا المجهول نفسه يحيط به الوعي وهو فكرة يدعو إلى فرضها العقل، وليس الإيمان بهذا المجهول توهاناً روحياً ولا صوفية غامضة، إنما رحابة نفسية وفكرية»[٢٠].

وإعجابه بالعقّاد كناقد أدبي يتمحور خصوصاً حول كونه «دارس الشخصيات الأول إلى اليوم. إن أفضل مواهبه تنصرف إلى هذا اللون من الإنتاج الأدبي الذي يتسع لتجاربه النفسية والفنية على

(١٩) كتب وشخصيات، ص١٠٥.

(٢٠) المصدر نفسه، ص٨٤.

السواء. وفصل الشخصيات التي درسها في أعماله الأدبية هو أبرزها بجانب فصل النقد الأدبي، وهو نوع من هذه الدراسات، وإذا جاز لي أن أمد ببصري إلى المستقبل قلت: هو أخلدها كذلك. إن دور العقّاد في الدراسات وفي الدراسات النقدية، هو الأصيل الباقي الذي أحسب أن الزمن لن ينقص من قيمته كثيراً، على أن الكثير من أعماله الأخرى قد لا يحتفظ بكل قيمته، كما أن بعضها سيُنسى نهائياً فلا يُذكر إلا في معرض التاريخ»[٢١].

وفي كتابه **النقد الأدبي: أصوله ومناهجه**، يُحدد سيّد غاية النقد الأدبي ووظيفته في النقاط الآتية:

- تقويم العمل الأدبي من الناحية الفنية، وبيان قيمته الموضوعية على قدر الإمكان.

- تعيين مكان العمل الأدبي في خط سير الأدب.

- تحديد مدى تأثُّر العمل الأدبي بالمحيط ومدى تأثيره فيه.

- تصوير سمات صاحب العمل الأدبي من خلال أعماله وبيان خصائصه الشعورية والتعبيرية، وكشف العوامل النفسية التي اشتركت في تكوين هذه الأعمال ووجّهتها الوجهة المعنية، وذلك بلا تمحُّل ولا تكلُّف ولا جزم كذلك حاسم.

وهو يُحدد كذلك مناهج النقد الأدبي، فيرى أنها «تشمل المنهج الفني والمنهج التاريخي والمنهج النفسي، ومن مجموعة هذه المناهج قد ينشأ لنا منهج أدبي كامل للنقد الأدبي ندعوه المنهج المتكامل». ويبيّن أن «الفصل الحاسم بين هذه المناهج وطرائقها

---

(٢١) المصدر نفسه، ص٢٩٨.

ليس بمستطاع، وإنما هي مجتمعة تكفل لنا صحة الحكم على الأعمال الأدبية وتقويمها تقويماً كاملاً». فلا مجال للمفاضلة الحاسمة ولا للتفضيل المطلق بين هذه المناهج. وإيثار أحدها على الآخر لا يكون إلا في الموضع الذي يكون فيه أجدى. فبالنسبة إليه: «المناهج بصفة عامة في النقد تصلح وتفيد حين تُتخذ منارات ومعالم، ولكنها تفسد وتضر إذا جعلت قيوداً أو حدوداً شأنها في هذا شأن المدارس في الأدب ذاته. فكل قالب محدود هو قيد للإبداع، وقد يوضع القالب لتضبط به النماذج المصنوعة، لا لتُصبّ فيه النماذج وتصاغ»[٢٢].

وعن الناقد الأدبي، يقول إن له عملين أساسيين: «عمله في الجو العام، وعمله مع كل مؤلف على حدة. فأما عمله في الجو العام فهو التوجيه والتقويم ووضع الأسس وتشخيص المذاهب وتصوير أطوارها ومناهجها. وأما عمله مع كل مؤلف فهو وضع مفتاحه في أيدي قرّائه الذين يقرؤون أعماله متفرقة، ولا يدركون الطبيعة الفنية التي تصدر عنها هذه الأعمال، ولا يتعرفون إلى شخصيته المميزة الكامنة وراء كل عمل»[٢٣].

وقد أعد سيّد قطب لدراسة المذاهب الفنية كتاباً بعنوان: **المذاهب الفنية المعاصرة**[٢٤]. كما أن كتابه **كتب وشخصيات** يُعد من أهم مصادر النقد الأدبي لمرحلة الثلاثينيات والأربعينيات؛ وفيه تعرّض سيّد لعمالقة الأدب وتناول بالتحليل والنقد العديد من أعمال الأدباء العرب في الشعر والرواية والقصة القصيرة والتراجم

(٢٢) النقد الأدبي، ص٢٢٢ ـ ٢٢٤.

(٢٣) كتب وشخصيات، ص٦ ـ ٧.

(٢٤) ورد ذكره في المصدر نفسه، ص٨.

والتاريخ. فمن **أحلام شهرزاد** و**شجرة البؤس** لطه حسين، إلى **بيجماليون** و**الرباط المقدس** لتوفيق الحكيم، إلى الرواية الشعرية بين أحمد شوقي وعزيز أباظة، إلى المقارنة والموازنة بين العقّاد وهيكل وطه حسين في دراسة الشخصيات، وبين كتاب المازني **بشار بن برد**، وكتاب عبد الرحمن صدقي **أبو نواس**، وكتاب عبد الحليم عباس **أبو نواس**، إلى المعارك النقدية مع محمد مندور حول الشعر المهموس، ومع إسماعيل مظهر وطه حسين وعبد المنعم خلاف.. إلخ.

شخصية سيّد قطب
كما يرويها نجيب محفوظ

تحمّس سيد قطب لشاب «يلج عالم الرواية والقصة بروح مصرية أصيلة»، هو نجيب محفوظ في **خان الخليلي**، التي قال عنها قطب: «إنها خطوة حاسمة في طريقنا إلى أدب قومي واضح السمات متميّز المعالم، ذي روح مصرية خالصة من تأثير الشوائب الأجنبية ـ مع انتفاعه بها ـ نستطيع أن نقدمه مع قوميته الخالصة على المائدة العالمية، فلا يندغم فيها ولا يفقد طابعه وعنوانه، في الوقت الذي يؤدي رسالته الإنسانية، ويحمل الطابع الإنساني العام، ويساير نظائره في الآداب الأخرى»[١]. بالمقابل كيف رأى نجيب محفوظ سيد قطب الناقد والإنسان؟

في **المرايا** (وهي مجموعة قصصية صدرت عام ١٩٧٢، يسرد من خلالها نجيب محفوظ أحداث مصر ما بين ثورة الوفد ١٩١٩ وموت الرئيس عبد الناصر ١٩٧٠، وذلك من خلال سيرة أشخاص عرفهم الراوي (ما يقارب خمسين شخصية)، ومن خلال

(١) كتب وشخصيات، ص١٥٩.

عرض مجمل أو جانب من حياتهم على مدار علاقته بهم)، يتناول نجيب محفوظ سيد قطب من خلال شخصية عبد الوهاب إسماعيل فيقول عنه: «إنه اليوم أسطورة، وكالأسطورة تختلف فيه التفاسير. وبالرغم من أنني لم ألق منه إلا معاملة كريمة، إلا أنني لم أرتح أبداً لسحنته ولا لنظرة عينيه الجاحظتين الحادتين. كان أزهرياً لا علم له بلغة أجنبية، ومع ذلك أثار اهتمامي واحترامي بقوة منطقه. وامتاز بهدوء الأعصاب وأدب الحديث، فما احتد مرة أو انفعل ولا حاد عن الموضوعية. وحتى نقده للكتب العصرية لم يتسم بالهزال أو السطحية بالقياس إلى نقد المتخصصين من حملة المؤهلات الباريسية أو اللندنية، وإن كان ثمة فارق بسيط فلم يكن لينكشف إلا لعين العارف المدقق. وبالرغم من أنه لم يكن يتكلم في الدين، وبالرغم من تظاهره بالعصرية في أفكاره وملبسه وأخذه بالأساليب الإفرنجية في الطعام وارتياد دور السينما، إلا أن تأثره بالدين وإيمانه؛ بل وتعصُّبه لم تخف علي. وقد كان حقاً وفدياً ثم انشق على الوفد وراء الدكتور أحمد ماهر، وكان عظيم الإعجاب به ورقّي في عهد السعديين إلى وظيفة مفتش. وكان يشكو صحته كلما سنحت مناسبة، ولكنه لم يصرح بحقيقة مرضه لأحد، كما أنه لم يهتم في حياته بالنساء ولم يتزوج، وعرف في تلك الناحية بالاستقامة الكاملة. وعلى جدية أخلاقه وحملاته الصادقة على المنحرفين تكشّف لي جانب منه لم أكن لأصدقه لو لم أخبره بنفسي. أزعجني جداً اكتشاف ذلك الجانب الانتهازي في شخصيته. وساورني شك من ناحية صدقه وأمانته، واستقر في نفسي - رغم

صداقتنا ـ نفور دائم منه. وقامت ثورة ١٩٥٢ وهو منغمس في محاربة الوفد والدفاع عن الدين الإسلامي»[٢].

(٢) نجيب محفوظ، المؤلفات الكاملة، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٣، المجلد الرابع، المرايا، ص٢٤٨ ـ ٢٥٠.

سيّد قطب والقرآن والفن

منذ معركته ضد «الرافعيين» حول الإعجاز في القرآن، انشغل سيّد قطب بإبداع أطروحة متكاملة حول الإعجاز القرآني تعيد إلى القرآن مرجعيته في الفن والأدب.

يقول آلان روسيون في مقدمته لكتاب سيّد قطب حول المجتمع المصري: إن سيّد قطب كان طموحاً، «إذ كان يريد أن يوظف الإعجاز القرآني ليؤسس عليه نظرية للبلاغة العربية وللتعبيرات الأدبية العربية تتجاوز مرحلة المعارضة والتفرقة السطحية بين الشكل والمضمون»[1]. ومن استعراضنا لكتابات سيّد حول القرآن (**التصوير الفني في القرآن ١٩٤٥ ـ مشاهد القيامة في القرآن ١٩٤٧**) وأيضاً لكتاباته في النقد الأدبي المتعلقة بموضوع الصُّور والظلال والتصوير الفني (وهي أبرز ما ركّز عليه كما سنرى لاحقاً) نستخلص الفكرة الآتية التي عارض فيها الرافعي والإسلاميين عموماً، واستحق عليها لاحقاً غضب العديد من المشايخ وعلماء الدين (مثل محمود عبد الحليم). إن قوة القرآن حسب قطب لا تكمن في جملة أو كلمة معينة، بل في كيفية نقل الرسالة القرآنية

(١) ص١٢ ـ ١٣ روسيون، مصدر سابق.

المحتواة في جميع القرآن. وإن جمال القرآن يكمن في تناسقه وموضوعه المتكامل. وإن ما يربط القرآن بعضه ببعض ليس الرواية التاريخية أو تتابع السور، بل هو استخدامه للصُور والأصوات، واستخدامه لظلال روحية ونفسية لترسيخ رسالته.

وقد لازم هذا المعنى سيّد قطب حتى في مرحلته الأصولية اللاحقة، إذ نتبيّنه في كتابه الرئيس **في ظلال القرآن**، الذي كُتب ونُشر أثناء وجوده في السجن.

طبعته الأولى كتبها في خلال وجوده في السجن الانفرادي. ولم يكن كتابه في طبعته الأولى يحمل الطابع الرسمي للتفسير، ولكنها وقفات عقل متدبر، وقلب حي، ووجدان مرهف أمام القرآن، يلتمس عظاته، ويجلي إعجازه، ويبيّن حقائقه، وينبه على مقاصده.

طبعته الثانية كتبها بعد خروجه من السجن، إذ تراجع عن عدد من آرائه، وصحح الكثير من العبارات، وأعاد صياغة كتابه متأثراً بتفسير ابن كثير ليطرح المواضيع الفقهية بشكل أعمق من ذي قبل، وفي الطبعة الثانية للأجزاء الأولى، بدأ يهتم بالجانب التفسيري، فأفرغ خلاصة تفسير ابن كثير في «ظلاله». لكنه اعتقل مجدداً قبل أن يقوم بإعادة تنقيح كل التفسير، لذلك بقيت الأجزاء الأخيرة كما هي.

طبعته الشرعية السابعة: ظهرت الطبعة الشرعية السابعة لـ**تفسير القرآن في ظلال القرآن** في ستة مجلدات من الحجم الكبير، عن «دار الشروق» في السنة ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م. وللطبعة هذه أهمية؛ إذ تتضمن إضافات وتنقيحات تركها المؤلف ونشرت لأول مرة بعد موته، وتضمنت كذلك مراجعة شاملة وتصويباً دقيقاً لما كان في

الطبعة الأصلية ـ التي صوّرت عنها الطبعات غير المشروعة ـ من أخطاء في الآيات القرآنية والتفسير.

وقدَّم هذه الطبعة محمد قطب أخو الشهيد «سيد قطب» في هذه الكلمات الوجيزة: «في ظلال القرآن، الكتاب الذي عاشه صاحبه بروحه وفكره وشعوره وكيانه كله، وعاشه لحظة لحظة، وفكرة فكرة، ولفظة لفظة، وأودعه خلاصة تجربته الحية في عالم الإيمان، لقد آن له أن يأخذ وضعه الطبيعي في يد ناشر أمين، يقدّر أنه ناشر فكر قبل أن يكون جامع مال. وإن نشر الفكر رسالة عليا وليس انتهازية طامعة، فلتكن هذه الطبعة المشروعة الصادرة عن دار الشروق، بعد طول التطواف في طبعات غير مشروعة، فلتكن في ثوبها الجديد هذا، تحية منا في رحلتنا العابرة على الأرض، إلى المؤلف الشهيد».

لقد دعا سيّد قطب إلى فهم القرآن عن طريق المحادثة والتصورات الروحية والفطرية والنفسية، وليس عن طريق شرح التركيبات النحوية واللغوية. وقد اشتقّ سيّد من تحليله للتعبيرات البلاغية القرآنية نظرية للإبداع الأدبي مؤسسة على ما أسماه «التجارب الشعورية»، أو «التذوق الفطري»، أو «التخيّل الحسّي».

في موسوعته التفسيرية **في ظلال القرآن**، يؤكد سيّد قطب أن «التصوير الفني هو الطريقة المفضلة في التعبير القرآني». وكان قد عرض لذلك في «التصوير الفني في القرآن»، إلا أنه توسع في الظلال في التفسير الجمالي التصويري للآيات، إذ يعتبر سيّد أن استخدام القرآن للتصوير أداة ووسيلة وطريقة وصلت إلى درجة الإعجاز، هو دليل إضافي على مرجع القرآن الإلهي. وكان سيّد كثيراً ما يقف بعد الانتهاء من تفسير آية من الآيات ليبيّن الجمال

في السياق والعرض والتنسيق والأداء، وفق منهجه الفريد في النظر إلى نصوص القرآن من زاوية جمالية. فهو في سورة الملك يتحدث عن الكون البديع المتناسق الذي خلقه الله جميلاً، والجمال في تصميم هذا الكون مقصود كالكمال، بل إنهما اعتباران لحقيقة واحدة. فالكمال يبلغ درجة الجمال. ومن ثم يوجه القرآن النظر إلى جمال السموات بعد أن وجّه النظر إلى كمالها (الآيات ٣ ـ ٥). ويصف سيّد مشاهد الجمال ونماذجها مؤكداً على توجيه القرآن للنفس باتجاه جمال النجوم في السماء، وجمال الليالي والساعات والمراصد والزوايا، وجمال القمر الحالم الساهي ليلة، والزاهي المزهو ليلة، والمنكسر الخفيض ليلة، والوليد المتفتح للحياة ليلة، والفاني الذي يدلف للفناء ليلة[٢]. ويستنتج سيّد في كل ما يستعرضه أن القرآن يستخدم التصوير الفني لأن المعنى الكلي المجرد يظل حائراً في التصوّر البشري ومائعاً، حتى يتمثل في صورة محسوسة. ومهما أوتي العقل البشري من القدرة على التجرد فإنه يظل في حاجة إلى تمثّل المعنى المجرد في صُور وأشكال وخصائص ونماذج. لذلك يضرب القرآن الأمثال للناس ويقرّب إلى حسّهم معانيه الكبرى بوضعها في صور ومشاهد ومحسوسات ذات مقومات وخصائص وأشكال[٣]. وفي أماكن عديدة يتحدث سيّد عن الإعجاز القرآني في تصوير النماذج الإنسانية في «لمسات عجيبة من الريشة المعجزة في رسم ملامح النفوس». إن كل كلمة أشبه بخط من خطوط الريشة في رسم الملامح وتحديد السمات. وسرعان ما ينتفض النموذج المرسوم كائناً حيّاً، مميز الشخصية، حتى لتكاد

---

(٢) الظلال، ج٦: ٣٦٣٣.

(٣) المصدر نفسه، ج٦: ٢٢٩٦ ـ ٢٢٩٧.

تشير إليه بأصبُعك وتفرزه من بين ملايين الأشخاص وتقول: «هذا هو الذي أراد إليه القرآن. إنها عملية خلق أشبه بعملية الخلق التي تخرج كل لحظة من يد الباري في عالم الأحياء»[٤]. وقد وقف سيّد أمام قصة يوسف (في السورة التي تحمل اسمه) ولاحظ فيها أنها وردت بتمامها وبطولها في سورة واحدة، وهو طابع منفرد في السور القرآنية جميعاً. وبعد استعراض للقصة وسياقها وتحليلها أدبياً وفنياً قال عنها: إنها «النموذج الكامل لمنهج الإسلام في الأداء الفني للقصة. وهي المعرض المتخصص في عرض المنهج القرآني من الناحية الفنية للأداء». وهو استخرج من القصة الدلالات الفنية والاجتماعية والتاريخية، وجعلها مناسبة لنقض الأفكار المعاصرة حول «الصدق الفني» و«الواقعية» في كتابة القصة المقبولة[٥].

ومن وقفاته الجمالية الفنية؛ تفسيره الجمالي لصُور سورة الرعد وظلالها ومشاهدها وموسيقاها وسياقها وخصائص الأداء الفنية فيها، والتقابل الفني العجيب فيها[٦]. إلى الكثير الكثير مما لا يمكن حصره هنا. وإنما يمكن القول: إن قارئ الظلال يقف على تحليل جمالي بياني رائع للصور والمشاهد الفنية والتصويرية للآيات القرآنية.

وفي هذا السياق يمكن أن نفهم إهداء سيّد قطب آخر مؤلَّف خصصه للنقد الأدبي إلى «روح الإمام عبد القاهر الجرجاني، أول ناقد عربي أقام النقد الأدبي على أسس علمية نظرية، ولم يطمس بذلك الروح الأدبية الفنية، وكان له من ذوقه الناقد وذهنه الواعي

---

(٤) المصدر نفسه، ج١: ٢٠٤.

(٥) المصدر نفسه، ج٤: ١٩٥١ ـ ١٩٦٣.

(٦) المصدر نفسه، ج٤: ٢٠٤٥ ـ ٢٠٥٣.

ما يُوفّق به بين هذا وذاك في وقت مبكر شديد التبكير، وقد شغل القدماء أنفسهم بمباحث عقيمة حول اللفظ والمعنى، ولم يلمسوا قضية التصوير الفني بالرغم من اقتراب البعض منه، مثل الجاحظ وابن قتيبة وقدامة وأبو هلال العسكري، وأخيراً عبد القاهر الجرجاني الذي وضع نظريته في التخيّل»[٧].

ولعل أخطر وأهم ما في موقف سيد قطب ونظريته في الأدب والنقد، حريته وجرأته في تناول الكتب المقدسة من هذا المنظار. ففي دراسة له بعنوان: «الصُور والظلال في الفن»، يتعجب سيّد من «أن يكون القرآن هو كتاب العرب الأول ثم لا يستفيد الأدب العربي من طريقته الأساسية شيئاً بعد نزوله وتيسيره للذكر في أيديهم إلا فلتات في ديوان كل شاعر، هي امتداد للتصوير في الأدب الجاهلي وعلى طريقته، لا على طريقة القرآن الرفيعة. ولعل مردّ ذلك إلى أن الحاسة الفنية عند أولئك الشعراء كانت أقل من أن تطلع إلى هذا الأفق الرفيع، فلعلّنا أن نكون اليوم أحق بهذا التطلع من جميع من مضوا من شعراء العربية خلال أربعة عشر قرناً»[٨].

ومن النصوص الأدبية التي يختارها سيّد ويبدي إعجابه بها وتقريظه لها، مقاطع من «نشيد الإنشاد» في التوراة، ينقلها ويعلّق عليها داعياً إلى فهم الصُور الحسية التي تتوالى في مقاطع على لسان الحبيب والحبيبة: «كتفاح بين شجر الوعر، كذلك حبيبي بين البنين، تحت ظله اشتهيت أن أجلس، وثمرته حلوة بحلقي، أدخلني إلى بيت الخمر، ورايته فوقي محبة، شماله تحت رأسي ويمينه تعانقني». «ما أجملك وما أحلاك أيتها الحبيبة باللذات.

---

(٧) النقد الأدبي: أصوله ومناهجه، القاهرة، ١٩٤٨، ص٣.

(٨) كتب وشخصيات، ص٢٨.

قامتك هذه شبيهة بالنخلة، وثدياك بالعناقيد، قلت إني أصعد إلى النخلة وأمسك بعذوقها وتكون ثدياك كعناقيد الكرم، ورائحة أنفك كالتفاح، وضحكتك كأجود الخمور السائغة المرقرقة السائحة على شفاه النائمين»[٩]. ويُعلق سيّد على هذه الصُور الحسية (من دون أن تثور فيه الحمية القومية أو الأصولية الإسلامية أمام نص توراتي) فيقول بأنها صورة للحب الفطري، ويعتبرها «أعلى في آفاق الفن على كل ادعاء بالغزل على طريقة المعاني الذهنية التي يلجأ إليها شعراء العذرية». ويتحدث سيّد عن تأثير الشعراء الأوروبيين وانتفاعهم «بكتابهم المقدس»، وذلك واضح «في طريقة الإحساس وفي طريقة التعبير على السواء»؛ ويصل إلى استنتاجه الخطير (وهنا بيت القصيد) بأن «القرآن بين أيدينا، وهو يتبع في التعبير طريقة التصوير الحي الذي يزوّد مساحة المعنى النفسية ويحيله صورة حية، فلا ننتفع بها. إنني أدعو إلى تملّي طريقة القرآن في التصوير والتظليل، فهي أعلى طريقة فنية للأداء. فإن نقلها إلى عالم الأدب خليق بأن يرفع هذا الأدب إلى آفاق رفيعة لم نصل إليها الآن»[١٠].

وفي دراسة أخرى بعنوان: «نفحات من فارس»، يستعرض سيّد غزليات الشاعر حافظ الشيرازي التي ترجمها إبراهيم أمين الشواربي (وهي أربعمئة وست وتسعون مقطوعة)، ويتوقف كثيراً عند الصُور الحسية، حيث يختار بعض الأبيات، منها على سبيل المثال: «أي شيء أجمل من رفقة الأحباب، والتمتع باللهو والرياض والربيع الجميل؟ إن شفة الحبيب ياقوتة ظمأى إلى

---

(٩) استخدم سيّد قطب الترجمة القديمة للتوراة، لترجمة جديدة أدق وربما أجمل: انظر دار المشرق، ١٩٨٩، سفر نشيد الإنشاد، الصفحات ١٣٨١ ـ ١٣٩٢.

(١٠) كتب وشخصيات، ص٣٧ ـ ٤٠.

الدماء، وأنا من أجل رؤيتها أضحّي بالروح. مبعثر الخصلات محمر الوجنات، ضاحك الأسنان، تلعب به الخمر، سكران ممزق القميص، يتغنى بالألحان. ولقد شربنا ما صبّه الساقي في كؤوسنا. سواء كانت خمرة من خمور العربدة أو من خمور الفردوس والجنان». فيعلّق عليها سيّد: «مع حافظ إلى الغناء العذب بروح صادقة لا تكدرها شوائب الحياة ولا هموم العيش ولا أحقاد الناس، ولا تفسرها كذلك غواشي القلق ولا هموم الفكر ولا الجدل الذهني العقيم». ويقول: «إنها لعجيبة مدهشة تلك التي تجعل القارئ يتابع حافظاً في لذة وارتياح فلا يملُّ ولا يسأم ذلك التكرار الذي لا ينتهي في الغزليات، وذلك اللعب بالنكات اللفظية والتعبيرية التي تزحم الديوان، والتي كانت نظائرها في شعر البديعيين في اللغة العربية، كفيلة بإسقاط هذا الشعر وكفيلة كذلك بالسأم والضجر إلى حد الاختناق». وفي ختام تعليقاته نقرأ جرأة سيّد حين يقول عن حافظ: إنه شاعر «مستهتر في عشقه الصوفي أو الغزلي، نشوان بخمره الإلهية أو النواسية، وليقل من شاء كيف شاء، فهو خير عند نفسه وعند الله من المرائين والمنافقين، ومن الوعاظ الثقلاء»[١١]! نعم هذا ما كتبه سيّد قطب قبل عقود وعقود.

ولسيّد قطب رواية اسمها **أشواك**[١٢]، هي قصة حب مهداة إلى حبيبته التي لم يتزوجها، ولعلها قصة حب واقعية، إذ المعروف أن سيّد قطب مثله مثل أستاذه العقّاد لم يتزوج. وهو كتب عن الحب والزواج وآلام العلاقة التي لا تنتهي بزواج، وجروحها النفسية والعاطفية. في **أشواك** كلام عن الانجذاب الجسدي بين

---

(١١) كتب وشخصيات، ص٦٨ و٧٢ و٩٧.

(١٢) القاهرة، ١٩٤٧.

الحبيبين ووصف دقيق غير معتاد لجمال الحبيبة، ومحاسنها وملامحها المغرية وصدرها الظاهر الذي يفتن الناظر (ص٤٥).. إلخ.

كما أن له مواقف رددها كان يُعبّر فيها عن إعجابه بفن الطرب وحماسه له، إلى حد أنه وصف أم كلثوم ومحمد عبد الوهاب بأنهما «من الظواهر الكونية التي لا تتكرر»[١٣]. وكان أبدى إعجابه في مقال شهير بأداء «الفرقة القومية لألحان سيّد درويش». وكتب في مقال آخر عن كون «مباهج الحياة عنصر أصيل في الإصلاح الاجتماعي»[١٤].

(١٣) سليمان فياض، مصدر سابق.

(١٤) انظر مقالاته في مجلة **الشؤون الاجتماعية**، بين ١٩٤٠ و١٩٤٦، التي جمعها ونشرها آلان روسيون، مصدر سابق.

الانتقال إلى أرض الإسلام الحضاري

وباعتقادي فإن المرحلة التي بدأت مع الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ ـ ١٩٤٠) وانتهت بنكبة فلسطين (١٩٤٨) وسفر سيّد قطب إلى أمريكا، قد شهدت تبلور الموقف الجديد لدى سيّد قطب، كما لدى غيره من كبار مفكري وكتّاب عصره، وآيته الانتقال من الوقوف على أرض الحضارة الغربية إلى البحث عن أرض جديدة شرقية، تُعبّر عن روح مصر الحقيقية، وهو ما رآه مثلاً في **قنديل أم هاشم** ليحيى حقي، **وخان الخليلي** لنجيب محفوظ، حين كتب: «لقد كانا مصريين دماً ولحماً وعاطفة وشعوراً في هذين العملين المعجبين. وذلك هو الطريق»[١]. لقد عرف سيّد قطب التحول نفسه الذي عرفه عباس العقّاد وطه حسين ومحمد حسين هيكل وتوفيق الحكيم وغيرهم من رواد جيله. وهو تحوّل جرت تسميته عادة «العودة إلى الإسلام» أو «العودة إلى الشرق وإلى مصر» أو حتى «بعودة الروح»، نظراً لتركيز كتّاب ذلك العصر على تميّز الشرق عن الغرب بأهمية وقيمة الروح على حساب المادة! وقد جاءت الحرب الوحشية المدمّرة (الحرب العالمية الثانية) لتكشف أسوأ ما في

---

(١) من رسالة له إلى توفيق الحكيم، مجلة الرسالة، ١٦/٥/١٩٤٩.

المادية الغربية من عناصر شر وهمجية ودمار. ثم جاءت نكبة فلسطين لتكشف غياب «المنطق» وفقدان «العدالة» في المنظار الغربي الداعم لقيام إسرائيل والصامت عن مأساة القرن التي حلّت بعرب فلسطين. تلك كانت «الصدمة» التي أعادت «الوعي والروح» إلى سيّد قطب. ولكن عبر مسارٍ طويل متعرج (١٩٤٠ ـ ١٩٤٨) فبدأ مشواره الجديد من النقد الأدبي، ومن القرآن تحديداً.

لقد عرفت المرحلة ما بين ١٩٤٠ و١٩٤٦ (مقالاته في مجلة **الشؤون الاجتماعية**) تبلوُر حسّ إصلاحي اجتماعي اشتراكي لدى سيّد قطب، هو أقرب إلى الفكر الليبرالي التقدمي وإلى التيار الاجتماعي الديمقراطي (الحركة الفابية بإنكلترا)، ركّز على معاني الديمقراطية الحقيقية واكتشف فيها قيمة العدالة الاجتماعية (كتسمية بديلة عن الاشتراكية)، و«التسوية بين الجميع في فرص النجاح» و«تيسير الحياة للفقراء»، ودعا إلى قيام «المجتمع المتوازن»، و«الوطنية الصادقة»، وتساءل فيها عن «معنى الحضارة وهل نحن متحضرون» وعن «الفوارق السحيقة بين مظاهرنا وحقائقنا»، وعن «ضعف تشكيلاتنا الاجتماعية، وهل نحن أمة»، وعن «عاطفة الخير والواجب لدى الجمهور»، وعن «حيرة وضياع الجيل الجديد»، و«أزمة الزواج»، وكتب فيها أيضاً عن «مُقومات المجتمع المصري»، و«عن الريف والبيئة والأرض والتقاليد»، وعن «العقلية الاجتماعية»، وعن البحث العلمي «المعتمد على الإحصاء والتجربة»، وعن «الفن والطرب والفنون الجميلة والمباهج والثقافة، والتعليم للمرأة، ومكافحة الأمية، والكتب المدرسية، والطفولة والمبرّات الاجتماعية للمحرومين من الأطفال».. إلخ. وكلها عناوين لمقالاته في تلك المرحلة التي شكلت تياراً عارماً في البلاد أدى به إلى الاصطدام بالسلطات الملكية، وإلى انتقاله إلى خوض

المعركة السياسية الصريحة ضد النظام وعلى صفحات الجرائد الوطنية. وطبيعي أن يكون تأثّره بأفكار عصره الوافدة عبر الكتب والمجلات التي كانت تصل من بيروت، والتي ترجمت أروع الأدب الروسي والنقد الاجتماعي الأوروبي والأمريكي، قد ظهر بوضوح في كتاباته يومذاك، كما ظهر ميله إلى إيجاد طريق ثالثة ما بين روسيا وأمريكا المتطاحنتين في غزو فكري وثقافي كبير بعد الحرب العالمية. إلى أن صرخ صرخته المشهورة: «الحمد لله لقد وجدت القرآن». وكان قد نشر في ١٩٣٩ مقالة في مجلة **المقتطف** عن التصوير الفني في القرآن، تحوّلت إلى كتاب شهير حمل العنوان نفسه وأهداه إلى أمه (١٩٤٥)، عرض في صفحاته الأولى كيفية عودته أو اهتدائه إلى القرآن، من باب النقد الأدبي والبحث الجاد عن الصور والظلال الحسية التي تخاطب الحس والوجدان. فأعاد قراءة القرآن، وكان قرأه مع أمه وهو صغير، ولكنه لم يجد فيما قرأه وسمعه وهو شاب «ذلك القرآن اللذيذ» الذي كان يجده في طفولته وصباه. «وا أسفاه، لقد طمست كل معالم الجمال فيه وخلا من اللذة والتشويق». فعاد إلى قراءته لكي يجد «قرآني الجميل الحبيب! وأجد صوري المشوقة اللذيذة. إنها ليست في سذاجتها التي كانت هناك. لقد تغيّر فهمي لها، فعدت إليها الآن أجد مراميها وأغراضها، وأعرف أنها مثلٌ يُضرب لا حادث يقع. ولكن سحرها ما يزال، وجاذبيتها ما تزال، الحمد لله لقد وجدت القرآن»[٢]. ومن التصوير الفني، ومشاهد القيامة في القرآن، مزج حسه الاجتماعي الديمقراطي الاشتراكي الليبرالي بواقع عصره وبلاده، فكان كتابه السياسي الإسلامي الأول **العدالة الاجتماعية** في

(٢) التصوير الفني في القرآن، الطبعة السادسة، دار الشروق، ١٩٨٠، ص٧.

الإسلام (١٩٤٨)، الذي قيل إنه ربما كان السبب المباشر وراء قرار وزارة المعارف إرساله (أو نفيه) في بعثة دراسية إلى أمريكا. إن كتبه التي صدرت في أعوام ١٩٤٥ ـ ١٩٤٨ تدل على نظرة إسلامية إصلاحية ليبرالية متنوّرة كانت شائعة في عصره، لم تكن لتبعد كثيراً عن نظرات كبار مفكري جيله، ولا عن نظرة حسن البنّا وجماعة الإخوان المسلمين في تلك المرحلة. تلك كانت فترة الإسلام الليبرالي المنفتح المعتدل الوسطي، وهي انتهت بنكبة فلسطين وباغتيال حسن البنّا (١٩٤٩) ثم بقيام مرحلة الانقلابات العسكرية في المشرق العربي.

في مقالة مدح فيها كتاب حسين فوزي «سندباد عصري»، قدّم سيّد قطب تفسيره الممتع والعذب لأسطورة سندباد. وكأنه كان يحكي عن حاله: «السندباد المخلوق الذي يناديه المجهول فيلبيه، ويجذبه الخطر فيستجيب إليه، ويتعرض للأهوال الشداد الجسام في كل رحلة من رحلاته، ثم يبلغ مأمنه بعد اليأس، ويسترد ثروته بعد الفقدان، ولكن المجهول يناديه، والخطر يجذبه إليه، فما يلبث أن يودّع الأمن ويستصغر الثروة ويعود إلى المجازفة من جديد وراء ذلك المجهول المحجوب، وخلف هذا الخطر المحبوب. إن في قرارة كل نفس إنسانية سندباد أو شعرة من السندباد، ولو لم يطف مثله في بحار الأرض ويتعرض في طوافه لشتى الأخطار. من منا لم يجذبه المجهول مرة أو مرات، ولم يستهوه الخطر للحظة أو لحظات، ولم يستعذب المعرفة ولو كلّفته التضحية والتضحيات»[٣]. نعم من منا لم ولم؟».

---

(٣) كتب وشخصيات، ص٢٢٢.

سيّد قطب وأمريكا

في عام ١٩٤٨ انتدبته وزارة المعارف في بعثة «لدراسة المناهج التعليمية في الولايات المتحدة الأمريكية». فقضى فيها عامين كاملين من آب/أغسطس ١٩٤٨ وحتى آب/أغسطس ١٩٥٠. ويقول هو في وصيته الشهيرة[1]، إنه سافر إلى أمريكا في ربيع عام ١٩٤٨ (وهذا أدق، لأن الدراسة في أمريكا تنقسم إلى فصلين، ربيع وخريف)، ولم يكن يعرف إلا القليل عن الإخوان المسلمين. وفي أمريكا بدأ التحوّل الذي سيغيّر مجرى حياته لاحقاً. فهو كغيره من المثقفين الذين تحوّلوا من الماركسية أو اليسار أو الليبرالية إلى الإسلام (عمار أوزيغان ومالك بن نبي في الجزائر، جلال آل أحمد وعلي شريعتي ومجاهدي خلق الأولى في إيران، والكثيرون في لبنان ومصر وفلسطين والعراق والسودان بعد انتصار الثورة الإيرانية أبرزهم منير شفيق)، اكتشف الإسلام في الغرب، وتبنّى نظرة

---

(١) صدرت بعنوان: لماذا أعدموني؟ عن جريدة **الشرق الأوسط** السعودية، وهي عبارة عن تقرير كتبه للمحققين الذين كانوا يستجوبونه في السجن الحربي في ٢٢ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦٥، وقد حصل محمد حسنين هيكل على صورة عن النسخة الأصلية بحكم علاقته بالرئيس عبد الناصر وأعطاها للناقد رجاء النقاش الذي نشرها بدوره في **الشرق الأوسط**. انظر: حلمي النمنم، مصدر سابق، ص٢٣.

أصولية إلى الذات بسبب صدمة الاحتكاك بالآخر وما تركته من آثار سلبية. ولا عبرة بالكلام السخيف الذي كتبه بعض الشيوعيين واليساريين المصريين من أن سيد قطب قد جندته المخابرات الأمريكية للعمل ضد اليسار المصري والثورة الناصرية[2].

في أمريكا، وقبل رحلة السجون المصرية، بدأت أصولية سيّد قطب تتبلور من خلال نقد الآخر، (الحضارة الأمريكية الغربية المادية) ونقد «انبهارنا بهذا الآخر وضياع هويتنا وتشتت قوانا». وفي رسائله إلى أصدقائه (توفيق الحكيم، والناقد والكاتب شقيقه محمد قطب، وزميله في دار العلوم محمد جبر، وأنور المغداوي، والأديب عباس خضر محرر باب المتابعات الثقافية في مجلة **الرسالة**، والشاعر محمد أبو الوفا، وغيرهم. وهي رسائل نشرتها له مجلة **الرسالة**). بدأت ملامح التكوين الفكري الجديد لسيّد قطب تتشكل وسِمتها الرئيسية توتر قلق العلاقة بالذات والآخر. وهذا أمر مفهوم في تلك المرحلة وظروفها وأوضاعها.

في رسالة مطوّلة إلى صديقه توفيق الحكيم[3] يقول سيّد قطب: «صديقي الكبير الأستاذ توفيق الحكيم؛ شكراً لك على هديتك الكريمة؛ كتابك الجديد **الملك أوديب**، إنها شيء عزيز ثمين بالقياس إلى هنا في تلك الورشة الضخمة السخيفة التي يسمونها العالم الجديد. لقد استروحت في كلمة الإهداء «ممن يذكرك دائماً»، نسمة رخيمة من روح الشرق الأليف. فالذكرى هي خلاصة الروح، وما كان أحوجني هنا إلى تلك النسمة الرخيمة. إن شيئاً

(٢) حول هذه المسألة راجع مقدمة حلمي النمنم في كتابه المذكور سابقاً، ص٥ - ٢٤.

(٣) نشرتها مجلة الرسالة في عدديها ٨٢٧ و٨٢٨ بتاريخ ٩ و١٦ أيار/ مايو ١٩٤٩.

واحداً ينقص هؤلاء الأمريكيين - على حين تذخر أمريكا بكل شيء - شيء واحد لا قيمة له عندهم؛ الروح! أشعر بأنني أردُّ لك بعض جميلك حين أُحدثك بصراحة كاملة عن عملك الفني الجديد، مؤثراً هذه الطريقة على كتابة مقالة نقد. ليس بي الآن أقل رغبة لكتابة مقالات وليس لدي الوقت أيضاً. إنما يشجعني على الكتابة للحظة أنني أستحضر شخصك في خيالي وأبادلك حديثاً بحديث ليس فيه كلفة التحضير ولا تعمُّل الفكرة ولا اصطناع الأسلوب. ما أحوجني هنا لمن أُبادله حديثاً بحديث في غير موضوع الدولارات ونجوم السينما وماركات السيارات. حديثاً في شؤون الإنسان والفكر والروح»[٤].
إننا نجد هنا كل عناصر النقد الإسلامي المعاصر للحضارة الغربية المادية والأمريكية تحديداً، وهو نقد تبلور على يد سيّد قطب في رسائله في مجلة **الرسالة**، وفي كتابه **أمريكا التي رأيت**[٥].

وقد حدثني الإمام الراحل الشيخ محمد مهدي شمس الدين، عدة مرات عن تأثّره هو وأبناء جيله أثناء مرحلة الدراسة في النجف بمقالات سيّد قطب في مجلة **الرسالة**، وبخاصة رسائله إلى أصدقائه التي نُشرت ما بين عامي ١٩٤٩ و١٩٥١، ثم بكتاباته المنشورة بعد ذلك. ولعلنا نلحظ بوضوح أثر سيّد قطب ورؤيته الحضارية للمسألة الإسلامية في مقالات وكتب الشيخ محمد مهدي شمس الدين والسيد الشهيد محمد باقر الصدر والسيد محمد حسين فضل الله وغيرهم، ممن درسوا في النجف في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، وهم جميعاً كتبوا عن الحضارة الغربية وعن المادية

---

(٤) إلى الاستاذ توفيق الحكيم: مجلة الرسالة، العدد ٨٢٧، الاثنين ٩/ ٥/ ١٩٤٩.

(٥) نُشرت حلقاته الثلاث في مجلة الرسالة، السنة التاسعة عشرة، المجلد الثاني، الأعداد ٩٥٧ - ٩٥٩ - ٩٦١ بتاريخ ٥ و١٩ تشرين الثاني/ نوفمبر و٣ كانون الثاني/ ديسمبر ١٩٥١.

في مواجهة الحضارة الإسلامية. ولعلّي قرأت عند الإمام شمس الدين والسيد فضل الله وسمعت منهما المعاني نفسها والروح نفسها، بل وربما العبارات الواردة نفسها عند سيّد قطب حين يقول: «أمريكا الدنيا الجديدة، ذلك العالم المترامي الأطراف الذي يشغل من أذهان الناس وتصوراتهم أكثر مما تشغل من الأرض رقعته الفسيحة، وترفُّ عليه أخيلتهم وأحلامهم بالأوهام والأعاجيب وتهوي إليه الأفئدة من كل فج، أمريكا تلك المساحات الشاسعة، تلك الموارد التي لا تنضب، تلك المعاهد والمعامل والمتاحف، عبقرية الإدارة والتنظيم، ذلك الرخاء السابغ كأحلام الجنة الموعودة، ذلك الجمال الساحر، تلك اللذائذ الحرة المطلقة من كل قيد أو عُرف، أمريكا هذه كلها، ما الذي تساويه في ميزان القيم الإنسانية، وما الذي أضافته إلى رصيد البشرية من القيم أو يبدو أنها ستضيفه إليه في نهاية المطاف؟ أخشى ألا يكون هناك تناسب بين عظمة الحضارة المادية في أمريكا وعظمة الإنسان الذي ينشئ هذه الحضارة. وأخشى أن تمضي عجلة الحياة ويطوى سجل الزمن، وأمريكا لم تضف شيئاً ـ أو لم تضف إلا اليسير الزهيد ـ إلى رصيد الإنسانية من تلك القيم التي تميّز بين الإنسان والشيء، ثم بين الإنسان والحيوان»[٦].

ولعل مرجع ذلك الموقف من الحضارة الأمريكية يعود أيضاً إلى كتابات أرنولد توينبي وبرتراند راسل وأوزوالد شبنغلر، التي كانت تتنبأ بنهاية عصر الرجل الأبيض وحضارته التي لم يعد لديها ما تعطيه للبشرية. ولقد أخذ سيّد قطب هذا المعنى حين قال بأن كل حضارة إنما تعيش بمقدار ما تملك أن تعطي البشرية من رصيد في إدراك الحياة، وبمقدار ما يسمح هذا الرصيد للحياة بالامتداد

(٦) مجلة الرسالة، السنة ١٩، العدد ٩٥٧، ٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥١.

والنمو والرقي. ولقد انتهت الحضارة الأوروبية الأمريكية إلى أن تقصر همها على إنتاج المصانع، أما في حقل المبادئ فإنها ظلت تجترّ مبادئ الثورة الفرنسية[7]. وبحسب سيّد قطب فإن منشأ الفكرة الشيوعية يعود إلى احتلالها «في عالم المبادئ مساحة أوسع من المساحة التي انتهت إليها مبادئ الثورة الفرنسية في العالم الغربي. إن الشيوعية هي النهاية الطبيعية لحضارة خالية من الروح، خاوية من المُثل، مجرّدة من الأحلام[8]. ولكن الشيوعية نفسها ستقع هي الأخرى في ورطة، ولن تستطيع سدّ جوع الإنسان إلى هدف إنساني أكبر، وإلى صلة بالكون أشمل من البيئة، وإلى عقيدة في قوة أكبر من البشرية، وإلى مستقبل دائم النمو لا يقف عند حد محدود»[9]. وهنا دور الإسلام، الوارث الحضاري لقيادة البشرية. ذلك أنه «لو لم يكن الإسلام موجوداً لبحثت عنه الإنسانية ولابتدعت نظاماً يشبهه بعد انحسار الموجتين السابقتين»[10]. إننا نجد هذا المعنى نفسه لدى كل مفكري الحركة الإسلامية العربية المعاصرة وهو معنى تحول لاحقاً إلى طوطم عبر شعارات «الإسلام هو الحل»، و«الإسلام هو البديل»، ففقد كل مصادر غناه وحيويته ومستواه النقدي الثوري التي كانت له على أيدي شمس الدين وفضل الله ومطهري وشريعتي ومالك بن نبي. لا سيما وأنه عند سيّد قطب لم يحجب رؤيته لمكامن الخلل والضعف في المجتمعات الإسلامية، ولم يجعله يمجّد الذات ويحطّم أو يشوّه الآخر». «آه يا صديقي، ليتك لم تذهب إلى فرنسا، ولكنك ما كنت بمستطيع الآن أن تقوم

---

(٧) سيّد قطب، نحو مجتمع إسلامي، دار الشروق، ط٣، ١٩٧٨، ص٢١ ـ ٢٢.

(٨) المصدر نفسه، ص٢٢ ـ ٢٣.

(٩) المصدر نفسه، ص٢٩.

(١٠) المصدر نفسه، ص٣٣.

بدورك الأساسي في وضع القالب الفني الصحيح للتمثيلية (المسرحية) العربية إذا لم تذهب إلى هناك. فدراستك هناك للمسرح الإغريقي هي التي مكنتك من وضع القالب السليم. إن الخير لا يمكن تمحيصه، والشر لا يخلو من الخير بحال. والآن يا صديقي، هل أدلك على النبع؟ لقد قال لك أستاذك الفرنسي، كما قلت في **زهرة العمر** وأنت تعرض عليه محاولاتك باللغة الفرنسية: اكتب بلغتك تبدع. هذا هو نفسه ما أقوله لك: استوح ميراثك لتبدع»[١١].

«إننا نملك أشياء ولكننا لا ننتفع بها ولا نستغلها. إننا نملك طاقات من الذكاء الخارق حين نقارن شعبنا إلى شعب كالأمريكان، ولكننا نهمل هذه الكنوز بالجهل والأمية والفقر المدقع القاتل لكل موهبة، وذلك لتستمتع حفنة من الباشوات والكروش بترف لا تعرفه القرون الوسطى». «إنني حين أكتب عن أمريكا ما أحسه من حقائق لا أعني أنني راض عن الحياة في الشرق وما فيها، ولكنّ هناك شيئاً واحداً لا يصح أن نغفله؛ إن أمريكا تستخدم كل رصيدها الممكن، وإننا نهمل رصيدنا فنبدو مفلسين. إن الحاضر الواقع في بلادنا لا يرضي أحداً، ولكن الممكنات أمامها كثيرة لو وثقنا في أنفسنا وفي رصيدنا المكنون، وهذا هو مفترق الطريق. ولو أنك عشت في أمريكا بعض الوقت كما عشتُ لحمدتَ للشرق روحه رغم هذا الخمول الذي يُعانيه»[١٢]. وهو كان في مكان سابق من الرسالة نفسها قد أطلق مقولته الفظيعة، الدقيقة والأمينة التشخيص حين قال: «تصلح أمريكا أن تكون ورشة العالم فتؤدي وظيفتها

---

(١١) رسالة إلى توفيق الحكيم: مجلة الرسالة، العدد ٨٢٨، الاثنين ١٦/ ٥/ ١٩٤٩.

(١٢) من رسالته إلى عباس خضر، مجلة الرسالة، العدد ٨٨٧، الاثنين ٣ تموز/ يوليو ١٩٥٠.

على خير ما يكون. أما أن يكون العالم كله كأمريكا فتلك هي كارثة الإنسانية بكل تأكيد». وما أشبه اليوم بالبارحة!

لقد درس سيّد قطب المجتمع الأمريكي وحضارته دراسة وافية نلحظها في ما ورد في كتبه اللاحقة مثل: **الإسلام ومشكلات الحضارة ونحو مجتمع إسلامي ومعركة الإسلام والرأسمالية والمستقبل لهذا الدين والإسلام والسلام العالمي**. وهو يتحدث عن دراسته للمجتمع حين كان في أمريكا فيقول: «كنت ليلة في إحدى الكنائس ببلدة جريلي بولاية كولورادو، فقد كنت عضواً في ناديها، كما كنت عضواً في عدة نواد كنسية في كل جهة عشت فيها ما بين واشنطن في الشرق وكاليفورنيا في الغرب، إذ كانت هذه ناحية هامة من نواحي المجتمع، تستحق الدراسة عن كثب ومن الباطن لا من الظاهر، وكنت معنياً بدراسة المجتمع الأمريكي»[١٣]. وفي كتابه **أمريكا التي رأيت**، الذي قال إنه سينشره في كتيّب في سلسلة اقرأ، ونشر بعض حلقاته في **الرسالة** كما سبقت الإشارة، يستعرض سيّد قطب «معالم» الحضارة الأمريكية لينتقدها، ولكنه في استعراضه السريع يبدو عالم اجتماع وعالم نفس وعالم سياسة واسع الاطلاع عميق الثقافة دقيق الملاحظة متين التعبير: «وإنه ليبدو أن العبقرية الأمريكية كلها قد تجمعت وتبلورت في حقل العمل والإنتاج، بحيث لم تبق فيها بقية تنتج شيئاً في حقل القيم الإنسانية. شعب يبلغ في عالم العلم والعمل قمة النمو والارتقاء، في حين أن في عالم الشعور والسلوك بدائي لم يفارق البشرية الأولى، بل أقل من بدائي في بعض نواحي الشعور والسلوك».

كان سيد قطب في ما كتبه عن أمريكا مراقباً فطناً، لا بل باحثاً سوسيولوجياً، وليس مجرد ناقل من غير علم أو معرفة. إننا

---

(١٣) الإسلام ومشكلات الحضارة، ص٨٢.

حين نقرأ اليوم أمريكا التي رأيت لسيّد قطب، نُفاجأ لدقة التحليل وعمق الرؤية، وكأننا نقرأ النص اليوم في مطلع الألفية الثالثة (وبعد مرور سبعين عاماً على كتابته). في «أمريكا» هذه يتخلى سيّد قطب عن عقيدة «إن الأدب للأدب». ورغم نقده وعدائه للشيوعية فإنه صار يؤمن بنوع من «الأدب الملتزم» المنبثق عن العقيدة وواقع الحياة وصدق العواطف. وفي ذلك نلمس بداية الأصولية الشبيهة إلى حد التماثل بالأصولية الشيوعية لمرحلة ستالين، التي عبّر عنها جدانوف في خطاب له شهير[١٤]، وهي نظرية سادت حتى في الولايات المتحدة الأمريكية، الأمر الذي جعل أهل الأدب والفن والمسرح «شيوعيين مارقين» في نظر الإدارة الأمريكية، إلى أن شنت حملة التطهير الشهيرة أيام المرحلة الكارثية مطلع الخمسينيات.

فالتحول الأصولي كان اجتماعياً بداية، وقد عرَّفه سيّد قطب بالاحتكاك بالتيارات المتناقضة إبّان وبعد الحرب العالمية الثانية، حيث ماتت القيم وهلكت الروح. «إن المبادئ والأفكار في ذاتها ـ بلا عقيدة دامغة ـ مجرد كلمات خاوية، أو على الأكثر معان ميتة! والذي يمنحها الحياة هي حرارة الإيمان المشعّة من قلب إنسان! لن يؤمن الآخرون بمبدأ أو فكرة تنبت في ذهن بارد لا في قلب مشع. لا حياة لفكرة لم تتقمص روح إنسان ولم تصبح كائناً حياً دبّ على وجه الأرض في صورة بشر! كذلك لا وجود لشخص ـ في هذا المجال ـ لا تعمر قلبه فكرة يؤمن بها في حرارة وإخلاص. كل فكرة عاشت قد اقتاتت قلب إنسان! أما الأفكار التي لم تطعم هذا الغذاء المقدّس فقد ولدت ميتة ولم تدفع

(١٤) منشور بالعربية بعنوان: **إن الأدب كان مسؤولاً**، ترجمة رئيف خوري، تقديم هاشم الأمين، دار القارئ العربي، بيروت، ١٩٤٨.

بالبشرية شبراً واحداً إلى الأمام»[١٥]. إن هذا التحول شبيه إلى أقصى الحدود بتحولات مماثلة عرفتها البلدان العربية منتصف السبعينيات من القرن العشرين حين انتقل قادة ومفكرون ماركسيون بارزون إلى التيار الإسلامي على قواعد الإسلام الحضاري، في مواجهة الغرب والتغرّب والتغريب.

في أمريكا يتوقف سيّد قطب عن الكتابة. «ولعل منشأ هذا العزوف هو الرغبة في تحقيق شيء أكبر من مجرد الكتابة. إنني على إيمان بقوة الكلمة وامتدادها. كنت أحس أننا في مصر وفي الشرق قد تكلمنا أكثر مما ينبغي وأنه آن أوان أن نصنع شيئاً آخر وراء الكلام وغير الكلام»[١٦]. وهو يصل إلى ذروة موقفه هذا في رسالته إلى صديقه الناقد الأدبي أنور المعداوي (نشرها صلاح الخالدي: **أمريكا من الداخل بمنظار سيّد قطب**، دار المنار، جدّة ١٩٨٥، ص١٥٨): «تنتظر عودتي لأخذ مكاني في ميدان النقد الأدبي! أخشى أن أقول لك إن هذا لن يكون، وإنه من الأولى لك أن تعتمد على نفسك إلى أن ينبثق ناقد جديد! إنني سأخصص ما بقي من حياتي وجهدي لبرنامج اجتماعي كامل يستغرق أعمار الكثيرين. ويكفي أن أجدك في ميدان النقد الأدبي لأطمئن إلى هذا الميدان».

إن قول سيّد قطب «ببرنامج اجتماعي كامل يستغرق أعمار الكثيرين» يفيد معنى القناعة بضرورة صياغة مشروع لنهضة حضارية شاملة، لا ينحصر مداه في عمل جيل واحد، ولا تتحدد أُطره في زاوية واحدة من النظر، بل هو «برنامج شامل» وهو «مشروع تاريخي» لا يلتزم العجلة والتسرع أو النظرة الانقلابية النخبوية.

---

(١٥) أفراح الروح، ص٢٣ ـ ٢٤.

(١٦) مقالته في الأدب والحياة، مجلة الكتاب، ج/٤، م/١٠، ١٩٥١.

سيد قطب والإخوان

ليس معروفاً بدقة الوقت الذي أقام فيه سيد قطب صلات وثيقة مع الإخوان المسلمين، ولكن المرجح أنه عرفهم قبل أن يقرر الانتماء إلى صفوفهم. والخطوة المهمة الأولى نحو الإخوان تمثلت في تخليه عن أفكاره الليبرالية والديمقراطية الاجتماعية العامة، وحسم توجهه نحو الإسلام نهائياً. وتشير معظم المصادر عن حياته إلى أن أفكاره في كتابه **نقد مستقبل الثقافة في مصر** عكست وعياً إسلامياً واضحاً، لأنه رفض بشدة نظرية طه حسين الليبرالية التي اعتبرت مصر جزءاً من العالم الغربي. ومن البداهة أن يكون الإخوان استحسنوا ذلك الكتاب وقاموا بالترويج له، كما استحسنوا كتابه **العدالة الاجتماعية في الإسلام**. أما سيد قطب نفسه فهو يحدد بداية تفكيره بالإخوان عندما كان في أمريكا، وخصوصاً بعد نكبة فلسطين ودور الإخوان في الجهاد والدفاع عن القرى والمدن في الحرب على الجبهة المصرية والأردنية. وقد ذكر سيّد قطب لشقيقه محمد (بعد عودته من أمريكا) أنه اقترب من الإخوان عاطفياً بعد اغتيال حسن البنّا، إذ رأى الفرحة والشماتة تعمُّ الأوساط الصحفية والأكاديمية الأمريكية، الأمر الذي دفعه إلى إعادة النظر في موقفه من دعاوى «الحياد والموضوعية» و«النزاهة العلمية» ورؤيته للتحيّز

في أسطع صوره. فهو تريَّث أولاً وانتهى ثانياً من مقولة الأدب للأدب، وانتقل ثالثاً إلى أدب الحياة والالتزام والمسؤولية قبل أن تطُوح به الأحداث والنكبات إلى خندق السياسة. ولعل أصدق وصف وتفسير لما حدث له نجده في وصيته الأخيرة قبل إعدامه **لماذا أعدموني؟**، إذ يقول فيها عن تلك المرحلة: «لفت نظري بشدة بعد اغتيال حسن البنّا ما أبدته الصحف الأمريكية وكذلك الإنكليزية من اهتمام بالغ بالإخوان، ومن شماتة وراحة واضحة في حل جماعتهم وضربها وفي قتل مرشدهم، ومن حديث عن خطر هذه الجماعة على مصالح الغرب في المنطقة وعلى ثقافة الغرب وحضارته فيها». وأنه صدرت كتب بهذا المعنى سنة ١٩٥٠، يُذكر منها كتاب لجيمس هيوارث دن بعنوان: **التيارات السياسية والدينية في مصر الحديثة**. «كل هذا لفت نظري إلى أهمية هذه الجماعة عند الصهيونية والاستعمار الغربي. وفي الوقت ذاته صدر لي كتاب **العدالة الاجتماعية في الإسلام** سنة ١٩٤٩ مرجعاً بإهداء هذه الجملة: «إلى الفتية الذين ألمحهم في خيالي قادمين يردّون هذا الدين جديداً كما بدأ، يجاهدون في سبيل الله لا يخافون لومة لائم.. إلخ». ففهم الإخوان في مصر أنني أعنيهم بهذا الإهداء، ولم يكن الأمر كذلك، ولكنهم من جانبهم تبنّوا الكتاب واعتبروا صاحبه صديقاً وبدؤوا يهتمون بأمره. فلما عُدت في نهاية عام ١٩٥٠ بدأ بعض شبابهم يزورونني ويتحدث معي عن الكتاب»[(١)].

والحال أن كتاب **العدالة الاجتماعية في الإسلام** يستحق هنا وقفة. ففي آخر الكتاب فصل بعنوان «حاضر الإسلام ومستقبله»[(٢)]،

(١) **لماذا أعدموني**، ص١٠ ـ ١١.

(٢) الصفحات ١٨٢ ـ ٢١٣ من الطبعة الشرعية الخامسة عشرة، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٢.

يليه ٣ صفحات بعنوان «في مفترق الطرق»[٣]. والقارئ لهذه الصفحات لا بد وأن يلحظ اختلافها عن بقية الفصول من حيث اللهجة والمضمون. فمن أول سطر في هذا الفصل يقول سيد قطب: «نحن ندعو إلى استئناف حياة إسلامية في مجتمع إسلامي، تحكمه العقيدة الإسلامية والتصور الإسلامي، كما تحكمه الشريعة الإسلامية والنظام الإسلامي»[٤]. وفي الفصل المذكور يستعرض سيد قطب الآيات القرآنية التي تدعو إلى الحاكمية، ليخلص إلى أنها «نصوص قاطعة لا سبيل إلى تأويلها ولا الاحتيال عليها، وأنها كلها تقرر حقيقة واحدة: أنه لا إسلام ولا إيمان بغير الإقرار بالحاكمية لله وحده»[٥]. ويتحدث سيد قطب في هذا النص عن «العقيدة الصحيحة» المتمثلة في «تفرُّد الله سبحانه بالألوهية، ومن ثم تفرُّده بالحاكمية». وعن ضرورة إعادة بناء العقيدة في نفوس الأفراد والجماعات قبل أن نفكر في موضوع التشريع الإسلامي الذي ينظم الحياة. ويقسم قطب البشر والمجتمعات والقيم والأخلاق إلى «إسلامية وجاهلية». ويرى أن «التصورات الجاهلية هي كل ما عدا التصور الإسلامي»[٦]. أما «في مفترق الطرق» فيتوجه سيد قطب إلى «حركات البعث الإسلامي» ليدعوها إلى «إعادة إقامة الإسلام من جديد»، لأن «وجوده قد توقف»[٧].

فنحن نلحظ في هذا الكتاب الصادر عام ١٩٤٩ كل الموضوعات والأفكار التي طورها سيد قطب لاحقاً في كتابه معالم

---

(٣) ص٢١٤ ـ ٢١٦.

(٤) ص١٨٢.

(٥) ص١٨٣.

(٦) ص١٨٣ ـ ١٩٩.

(٧) ص٢١٤ ـ ٢١٦.

في **الطريق**. فهل كان سيد قطب يحتفظ بصلات خاصة مع الإخوان قبل اغتيال حسن البنا أقواها علاقاته العقدية؟ الأكيد أنه كان قريباً جداً من نمط تفكير الإخوان لا سيما لجهة الحاجة إلى تنظيم طليعي «يعيد هذا الدين جديداً». والأكيد أيضاً أنه كان يتعاطف مع الموضوع الفلسطيني (مثل كل المصريين بعد الحرب العالمية الثانية)، ومع المسلمين الهنود، وبالأخص من خلال كتابات أبي الأعلى المودودي ومحمد إقبال. فقد ترجم عباس محمد كتاب إقبال **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، وراجعه الدكتور مهدي علام أستاذ سيد قطب في دار العلوم. كما أصدر عبد الوهاب عزام كتاباً عن إقبال. ولعل قطب قرأ أيضاً المودودي منذ تلك المرحلة وتبنى مصطلحاته في الحاكمية والربوبية والألوهية والمفاصلة مع الجاهلية (كتب **العدالة الاجتماعية** عام ١٩٤٧، أي سنة صدور قرار تقسيم الهند ونشوء دولة باكستان الإسلامية، وصدور قرار تقسيم فلسطين ونشوء دولة إسرائيل «اليهودية»). ومن المنطقي أن يكون سيد قطب حزن أشد الحزن لاغتيال البنا، وأن فرحة الأمريكيين باغتياله أثارت غضبه وامتعاضه. إن وجوده في أمريكا الذي صادف حادثة اغتيال البنا، أوضح له بجلاء عمق الهوة الحضارية بين الشرق والغرب. وهذا أوحى له ما مفاده أن تطور الحضارة الغربية رافقه انحلال أخلاقي وابتعاد عن القيم الدينية، وأن مادية الغرب لا تتفق مع القيم الإسلامية. وركز سيد قطب بشكل خاص ومكثف على العلاقات المادية في الإنتاج والعلاقات الجنسية في المجتمع، واعتبر المسيحية الغربية مجرد إطار لا معنى له. وفي هذا الجو فسّر سيد قطب فرحة الأمريكيين باغتيال البنا بأنها فرحة مرجعها تعصُّب الغرب ضد الإسلام. من هذا قد يبدو أن سيد قطب كان مهيئاً نفسياً وعقدياً للانضمام إلى الإخوان المسلمين قبل سفره إلى

أمريكا بفترة طويلة. ولفهم الجو النفسي الذي عاشه سيد قطب بانضمامه إلى الإخوان المسلمين، يكفي أن نشير إلى عبارة ذات دلالة ظل يرددها لاحقاً مراراً: «لقد ولدت في عام ١٩٥١». وتعكس هذه العبارة انفصالاً تاماً عن الماضي. وفي العام التالي انتُخب في المجلس القيادي للإخوان المسلمين المعروف باسم مكتب الإرشاد، وعُيِّن رئيساً لقسم «نشر الدعوة».

في البداية عمل سيّد قطب منذ عودته إلى مصر على محاولة إصلاح التعليم ومناهجه، مقدماً الاقتراحات والنصائح إلى وزارة المعارف التي كانت قد أوفدته إلى أمريكا خصيصاً لدراسة النظم التعليمية وإمكانيات تطبيقها في مصر. وقد قيل وكُتب الكثير حول اختلاف سيّد قطب و«رجال أمريكا» في وزارة المعارف. وأبرز ما قيل جاء على لسان يوسف العظم الذي نسب إلى سيّد قطب قوله: إن «مناهج التربية الأمريكية غريبة عنا، ولا تنبع من أعماق جذور أمتنا، ولا ترتبط بأصالتها برباط». ودعا سيّد إلى اتخاذ المنهاج الإسلامي الشامل المتكامل أساساً للتربية في ديار الإسلام. فقامت قيامة الأبواق الأمريكية في وزارة التربية والمعارف المصرية، وكان على رأسها يومئذ الأستاذ إسماعيل القباني يغفر الله له»[٨].

وبحسب بعض من كتبوا سيرة حياته فإن رفض اقتراحاته ومشاريعه أدى إلى ترك سيّد قطب الوزارة وتقديم استقالته في أواخر عام ١٩٥٢. إلا أنني أميل إلى الاعتقاد أن انغماسه في العمل السياسي بعد عودته من أمريكا، وصِلته بالضباط الأحرار أثناء التحضير لثورة يوليو، وصداقته لأبرز أركان الثورة، لا بل وتتلمذهم عليه، إذ كانوا يترددون إلى منزله في حلوان ثم في شقته

---

(٨) نقلاً عن الخالدي، **أمريكا من الداخل**، مصدر سابق، ص٤٠.

بالقاهرة، وكان هو المدني الوحيد الذي يحضر اجتماعات مجلس قيادة الثورة، إضافة إلى قراره الانخراط في حركة الإخوان المسلمين وتسلُّمه مسؤوليات فيها، كل ذلك كان السبب في استقالته من وزارة التربية. وفي ذلك يقول سيّد: «واستغرقتُ أنا عام ١٩٥١ في صراع شديد بالقلم والخطابة والاجتماعات ضد الأوضاع الملكية القائمة، والإقطاع والرأسمالية، وأصدرتُ كتابين في الموضوع غير مئات المقالات في صحف الحزب الوطني الجديد والحزب الاشتراكي، ومجلة الدعوة التي كان أصدرها الأستاذ صالح عشماوي، ومجلة الرسالة وكل جريدة أو مجلة قبلتْ أن تنشر لي بلا انضمام لحزب أو جماعة معينة. فظل الحال كذلك إلى أن قامت ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢. ومرة أخرى استغرقتُ كذلك في العمل مع رجال ثورة ٢٣ يوليو حتى شباط/فبراير سنة ١٩٥٣، عندما بدأ تفكيري وتفكيرهم يفترق حول هيئة التحرير ومنهج تكوينها. وفي الوقت نفسه كانت علاقاتي بجماعة الإخوان تتوثق باعتبارها في نظري حقلاً صالحاً للعمل للإسلام على نطاق واسع في المنطقة كلها بحركة إحياء وبعث شاملة»[٩].

وكان سيّد يرى بأنه ليس هناك من بديل يكافئ حركة الإخوان المسلمين للوقوف في وجه المخططات الصهيونية والصليبية الاستعمارية، «التي كان قد عرف عنها الكثير، وبخاصة في فترة وجوده في أمريكا»[١٠]. وكان من نتيجة ذلك انضمامه إلى الإخوان في عام ١٩٥٣، أي بعد خلافه مع الضباط الأحرار. إلا أن الإخوان مع ترحيبهم به فهُم حدّدوا مجال عمله في الأمور الثقافية

(٩) لماذا أعدموني، مصدر سابق، ص١١.

(١٠) مصدر سابق نفسه.

لقسم نشر الدعوة ودرس الثلاثاء والجريدة التي تولى رئاسة تحريرها[11]، وتعطلت بعد صدور اثني عشر عدداً منها. وقد ظلّ سيّد بعيداً عن الأمور الحركية، وهذا أمر مفهوم، لكون الإخوان تعاملوا معه كمثقف إسلامي ولكونه حديث الصلة التنظيمية بهم. ومن هنا فإنه صادقٌ في قوله بأنه ظلّ بعيداً عن الأمور الحركية وأنه كان بريئاً من تهمة عضوية الجهاز السري ورئيساً لقسم المنشورات فيه.

لقد اعتُقل سيّد مع من اعتُقل من قيادات وأعضاء الإخوان في كانون الثاني/يناير ١٩٥٤ بعد اصطدام حصل في الجامعة بين الإخوان وهيئة التحرير (وهي حزب الضباط الثوّار، وقد رفض سيّد الانضمام له). ولكن قيادة الثورة أفرجت عن المعتقلين في آذار/مارس ١٩٥٤ وأعادت إليهم الاعتبار كأبطال وكثوّار، ثم عادت لتلقي القبض عليهم بعد حادثة المنشية في ٢٦ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٥٤ (محاولة اغتيال عبد الناصر في الإسكندرية). وبقي سيّد في السجن حتى عام ١٩٦٤ ليفرَج عنه مع من أُفرج عنهم يومها، ثم ليعود مرّة أخرى وأخيرة إلى السجن في حملة اعتقالات صيف ١٩٦٥، التي أعلن عنها عبد الناصر في خطابه الشهير في موسكو يوم ٣٠ آب/أغسطس ١٩٦٥. وبعد سنة تماماً، كان سيد قطب شهيداً معلقاً على حبل المشنقة ليتحول أسطورة ما تزال حية راهنة.

---

(١١) الإخوان المسلمون، صدر العدد الأول في ٢٠ أيار/مايو ١٩٥٤.

سيّد قطب بين انقلابين

أ ـ مع ضباط الثورة

يقول سلمان فياض[1] إن سيد قطب أخبره بأنه كان على صلة بعدد من الضباط الأحرار قبل ثورة يوليو، وإن بعضهم كان يتردد على منزله بحلوان ويلتقون به. ويقول صلاح الخالدي[2]: إن زعماء الضباط كانوا يجتمعون في منزل قطب ويستشيرونه في الإعداد للثورة، ويدرسون معه وسائل إنجاحها. وينقل عن محمود عزب مسؤول الإخوان في بور سعيد أن سيد قطب استدعاه إلى منزله في حلوان يوم ١٩ تموز/يوليو ١٩٥٢، فوجد عنده بعض قادة الثورة وفيهم البكباشي جمال عبد الناصر، وأن سيد طلب من جماعة بور سعيد أن يستعدوا ليكونوا جنود الثورة وحماتها وأن يحفظوا الأمن في بور سعيد.

وقال عبد الغفور عطار، الأديب المعروف وأحد المقربين من سيد قطب، إن سيد كان المدني الوحيد الذي يحضر جلسات

(١) مجلة الهلال، مصدر سابق، عدد أيلول/سبتمبر ١٩٨٦.

(٢) سيد قطب من الميلاد الى الاستشهاد، مصدر سابق، ص٢٩٨ ـ ٣٠٠.

مجلس قيادة الثورة، وكانوا (أي أعضاء المجلس) يترددون على منزله في حلوان.

وقال آخرون: «الذين عاصروا تفاصيل الأيام للثورة يؤكدون أن سيد قطب كان له مكتب في مبنى مجلس قيادة الثورة، وأنه كان يقيم هناك إقامة شبه دائمة»[٣].

وقال سيد قطب عن نفسه: «استغرقتُ في العمل مع رجال الثورة حتى شباط/فبراير ١٩٥٣ عندما بدأ تفكيري وتفكيرهم يفترق حول هيئة التحرير، ومنهج تكوينها». وقال: «كنت أعمل أكثر من اثنتي عشرة ساعة يومياً قريباً من رجال الثورة، معهم ومع من يحيط بهم»[٤].

وبعد شهر من نجاح الثورة المصرية أعدَّ رجالها حفلاً تكريمياً لسيد قطب على مستوى رفيع في نادي الضباط في الزمالك، وكان تحت رعاية رئيس الجمهورية محمد نجيب، الذي اعتذر عن الحضور وأناب عنه جمال عبد الناصر، ولم يكتف بذلك، بل أرسل برسالة حملها أنور السادات وتليت على الحاضرين. ثم قام سيد وألقى كلمته وأعلن فيها تخوفه حتى بعد الثورة من السجن وما هو أشد من السجن. فقال جمال بصوته الجهوري ما نصه: «أخي الكبير سيد، والله لن يصلوا إليك إلا على أجسادنا جثثاً هامدة، ونعاهدك باسم الله، بل نجدد عهدنا لك أن نكون فداءك حتى الموت»[٥].

---

(٣) الخالدي، ص٣٠١.

(٤) الخالدي، ص٣٠٢.

(٥) الخالدي، مصدر سابق، ص٣٠٤.

لم يدم الصفاء بين عبد الناصر والإخوان، بل انقلب فصاماً نكداً. وحاول سيد أن يصلح بين الفريقين لكن من دون جدوى. وبعد ذلك انضم سيد قطب إلى الإخوان رسمياً في آذار/مارس ١٩٥٣. عند ذلك بدأ في ما يسميه بعض تلامذة منهجه مرحلة (الإسلاميات الحركية)، الذي يمثل في نظرهم النظرة الصحيحة للإسلام؛ فماذا فعل فيها؟

تولى سيد قطب أمور الثقافة والنشر في الجماعة، فأشرف على إصدار جريدة **الإخوان**، وكان يلقي حديث الثلاثاء، وانتُدب إلى سوريا والأردن وفلسطين ممثلاً للجماعة.

وقيل إن سيد كان عضواً في التنظيم السري للإخوان، وإنه أوقف الجريدة العلنية، وبدأ ضد حكومة الثورة حرب المنشورات السرية. ونُسب له الإشراف على النشرة التي كان يصدرها التنظيم السري (الإخوان في المعركة)، والتي كان سيد يفضح فيها عبد الناصر، ويذكر عمالته للأمريكيين ولليهود[٦]. وبمعزل عن صحة أو دقة هذه الروايات؛ فالثابت أن سيد قطب كان من أشد المتحمسين للثورة والمدافعين عن الضباط وبشكل يخالف موقف الإخوان الرسمي يومذاك، الذي كان متحفظاً جداً وشكاكاً، كما سبق وتناولناه.

وينقل حلمي النمنم[٧] أن سيد قطب كان من أوائل الكتّاب الذين طرحوا اسم «ثورة» على ما جرى منذ فجر ٢٣ يوليو، وأنه كتب مقالاً في **روز اليوسف**[٨] يُصرُّ فيه على أنها ثورة وأنه ينبغي

(٦) الخالدي، ص٣٣٩ ـ ٣٤١.

(٧) سيد قطب وثورة يوليو، مصدر سابق، ص٩٤.

(٨) روز اليوسف، عدد ١٩ آب/أغسطس ١٩٥٢.

أن تكون كذلك. ولم يكن قد سبقه إلى هذه التسمية سوى محمد فريد أبو حديد بمقال نشر في مجلة **الثقافة** عدد ٤ آب/أغسطس ١٩٥٢ بعنوان «هذه الثورة»، جاء فيه: «إنها ثورة شاملة، ولا بد أن نعرف أنها ثورة شاملة»[٩]. ويورد حلمي النمنم مقالات قطب التي صدرت في التمجيد بالثورة وأبطالها، وأولها في صحيفة **الأخبار** بعنوان «استجواب إلى البطل محمد نجيب» (في ٨ آب/أغسطس ١٩٥٢)، حيث يدعو قطب قادة الثورة إلى تطهير البلاد من الملك وحاشيته ومن الأحزاب الفاسدة ورجال السياسة الأتباع، ويطلب قطب عدم عودة الجيش إلى الثكنات بل استلامه مقدرات الحكم. تلاه في **الأخبار** أيضاً مقال «حركات لا تخيفنا» (في ١٥ آب/أغسطس ١٩٥٢)، حيث يتهم قطب حركات العمال والطلاب بأنها من فعل الإقطاعيين والساخطين على الثورة والسياسيين الفاسدين. وفيه يدعو أيضاً رجال الثورة إلى الضرب وبشدة وبقوة وبسرعة أعداء الثورة. ثم صدرت مقالاته في مجلات **روز اليوسف** و**الرسالة**، وفيها كلها دعوات إلى محاكمة وضرب أعداء الثورة، وإلى ضرورة دعم الجماهير لها، وإلى إخراس أصوات المعارضة والأحزاب (النمنم، م.ن. الصفحات ٢١٥ ـ ٢٩٩). إلا أن اللافت هنا هو المقال الأخير الذي كتبه سيد في مجلة **روز اليوسف** وصدر بتاريخ ٢٠ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٥٢ وعنوانه: «لسنا عبيداً لأحد»، حيث يتحدث عن قلق المخلصين للثورة من تحركات أعدائها، وفيه يربط الثورة بتاريخ كفاح الشعب المصري ويجعلها امتداداً طبيعياً لثورة عرابي ١٨٨١ ولوقفة السيد جمال الدين الأفغاني في الإسكندرية يصرخ في الجماهير المصرية داعياً

---

(٩) النمنم، المصدر نفسه.

إلى الثورة ضد الظلم والطغيان. ويدعو سيد قطب في مقاله قيادة الثورة إلى «أن تدعم خطوطها الخلفية في المصالح والدواوين، وفي جهاز التربية والتعليم، وفي تكتلات العمال والفلاحين. في هذه الخطوط يجب أن يكون هناك رجال مؤمنون بهذه الثورة. رجال يفهمون مبادئ هذه الثورة ويؤمنون بها ويتحمسون لها ويموتون في سبيلها عند اللزوم. وهؤلاء لا يجب البحث عنهم في ملفات البوليس السياسي. فالكثيرون منهم ممن كان يقال عنهم إنهم شيوعيون أو متطرفون، أكثرهم لا يزيدون عن كونهم أناساً وطنيين يريدون لوطنهم الاستقلال ويريدون لشعبهم الكرامة. وكل من يثبت أنه ليس على اتصال بمؤسسات أجنبية يجب أن نفسح له الطريق للعمل في هذا العهد الجديد». هذه الرؤية الوطنية الثورية للثورة ومهماتها التي لم نلحظ فيها كلمة إسلام وحكومة إسلامية، بل كانت تدافع عن الشيوعيين والوطنيين، تفترق تماماً عن رؤية الإخوان الذين كانوا يريدون أن يكونوا هم وحدهم وزراء الثورة وقادتها المستقبليين.

بعد هذا لا نفهم ما الذي جرى حتى سيق سيد قطب إلى السجن مع غيره من الإخوان وتوقف حماسه للثورة وقادتها وأبطالها وتغير مجرى حياته كلها.

ب ـ مع التنظيم الجديد للإخوان

في السجون المصرية وخارجها، وبعد الضربات الناصرية للإخوان في أعوام ١٩٥٤ ـ ١٩٥٨، لا سيما في مذبحة سجن ليمان طرة في الأول من حزيران/يونيو ١٩٥٧، التي خلّفت ٢١ قتيلاً من الإخوان و٢٣ جريحاً. (للتفاصيل عن مذبحة ليمان طرة، انظر: مصطفى المصيلحي، **المذبحة**، في الذكرى العشرين للمذبحة التي تعرض لها الإخوان المسلمون بليمان طرة يوم السبت ١٩٥٧/٦/١،

دار الأنصار، القاهرة، ١٩٧٧). أدرك الإخوان بصورة قاطعة أنهم يواجهون قوة لا يستهان بها تتمتع بتغطية سياسية وشعبية واسعة. كما أدركوا أن طروحاتهم الفكرية والسياسية لن يُسمح لها بأن تنمو في المجتمع وفي حركة الاستقطاب والعمل السياسي الذي خبروه أيام الملكية. ودارت النقاشات في صفوفهم حول ضرورة إعادة صياغة الأداة التنظيمية التي انهارت تحت ضربات النظام العسكري الجديد من نوعه. وهكذا بدأ العمل التنظيمي الجديد حول أفكار وكتابات ورؤى سيد قطب وخصوصاً **المعالم**. تقول زينب الغزالي، إن فكرة إعادة التنظيم كانت نتيجة جهود فقهية قامت بها مع عبد الفتاح إسماعيل انطلاقاً من قولهما بأن قرار حل الجماعة باطل وأن عبد الناصر ليس له أي ولاء ولا تجب له أي طاعة من المسلمين، حيث إنه يحارب الإسلام ولا يحكم بكتاب الله. ولما كانت الجماعة معطلاً نشاطها بسبب قرار الحل الجاهلي، كان ضرورياً أن يكون النشاط سرياً»[١٠].

ترافق البدء في إعادة التنظيم مع اطمئنان عبد الناصر للوضع الداخلي، وبدء الإفراج تدريجياً عن الإخوان المعتقلين. ففي منتصف ١٩٥٦ أُفرج عن أعداد من المعتقلين الذين لم تصدر أحكام بحقهم؛ وفي ١٩٦٠ بدأ بعض المحكوم عليهم بالسجن يخرجون بعد قضاء مدة العقوبة، وقد تكوّنت من بعضهم، فيما بعد، ما سمي «مجموعات الخمسات»، أي الذين قضوا في السجن خمس سنوات. ثم حدثت إفراجات أخرى عام ١٩٦١ حتى عام ١٩٦٤ حين خرج جميع المحكوم عليهم بمن فيهم الذين لم يكونوا

---

(١٠) زينب الغزالي، **أيام من حياتي**، دار الشروق، القاهرة، ط٤، ١٩٨٠، ص٣٢ ـ ٣٣.

قد أتموا بعد مدة العقوبة. وكان قد أفرج عن المرشد العام للجماعة حسن الهضيبي وصدر له عفو صحي. وفي أيار/مايو ١٩٦٤ أفرج عن سيد قطب بعفو صحي أيضاً. وفي هذه الأثناء برز تنظيم جديد اتخذ بادئ الأمر مظهراً اجتماعياً بحتاً انحصر في جمع التبرعات لأسر الشهداء والمعتقلين، إضافة إلى أن الأوضاع الصعبة التي مرت بها الجماعة أوجدت تكتلاً داخل الإخوان، أصبح فيما بعد التربة الخصبة التي ألقيت فيها بذور الفكر الإسلامي الجديد الذي وضعه سيد قطب(١١). هذا التكتل الإخواني الجديد، بدأ عام ١٩٥٧ يدخل مرحلة أكثر وضوحاً على الصعيد السياسي التنظيمي، وذلك حين تقابلت زينب الغزالي مع عبد الفتاح إسماعيل في مكة أثناء موسم الحج، وتحادثا في شؤون الجماعة، واتفقا على العمل معاً بعد استئذان المرشد حسن الهضيبي، الذي أذن لهما في العمل بعد لقاءات عديدة شرحت خلالها زينب الغزالي للمرشد الخطة الموضوعة لبدء العمل، والدراسات التي وضعتها مع عبد الفتاح إسماعيل. وكانت نقطة البدء في العمل الجديد، عملية استكشاف على امتداد مصر يقوم بها عبد الفتاح إسماعيل لمعرفة «من يرغب في العمل من المسلمين، ومن يصلح للعمل معنا، مبتدئين بالإخوان المسلمين لجعلهم هم النواة الأولى لهذا التجمع». وكان عبد الفتاح إسماعيل يعدُّ التقارير عن كل منطقة، ويدرسها مع زينب الغزالي التي تنقلها بدورها إلى المرشد، وتبلغه بكل ما يتوصلان إليه من اتفاق، وما يعترضهما من صعوبات. وفي عام ١٩٥٩ انتهت الأبحاث المشتركة بين عبد الفتاح وزينب إلى وضع برنامج للتربية

(١١) عبد العظيم رمضان، **الإخوان المسلمون والتنظيم السري**، مصدر سابق، ص٣١٣ ـ ٣١٤.

الإسلامية يهدف إلى تربية الفرد المسلم، وتكوين المجتمع المسلم الذي سيجد نفسه بالضرورة مفاصلاً للمجتمع الجاهلي[١٢].

وظل العمل في هذه الفترة يقتصر على التربية الروحية التي كانت تعتمد «فكرياً» بالأساس على كتابات حسن البنا، فضلاً عن مصادر قديمة مثل **تفسير ابن كثير**، و**الأم** للشافعي، وكتب في التوحيد لابن عبد الوهاب، و**في ظلال القرآن** لسيد قطب، إضافة إلى **المحلى** لابن حزم الذي اقترح الهضيبي إدراجه في البرنامج.

ولكن في عام ١٩٦٢، حدث انقلاب مهم في فكر الجماعة، وذلك عندما ظهر كتاب سيد قطب **معالم في الطريق**، هذا الكتاب الذي قال المرشد العام للإخوان المسلمين بعد قراءته: «إن هذا الكتاب حصر أملي كله في سيد (يعنى سيد قطب). إن سيد قطب هو الأمل المرتجى للدعوة الآن». وأصبح كتاب **معالم في الطريق**، بعد موافقة المرشد العام حسن الهضيبي على طبعه وتسريب فصوله من السجن، أهم المواد الرئيسية لتثقيف الشباب المنضوين إلى التكتل الجديد للإخوان[١٣]. يقول سيد قطب عن التكتل الجديد للإخوان المسلمين إنه ثمرة مراجعة ودراسة طويلة لحركة الإخوان المسلمين ومقارنتها بالحركة الإسلامية الأولى للإسلام، قام بها في السجن مع أحد الإخوان، وهو محمد يوسف هواش، وقد أدركا معاً «أن الحركة الإسلامية اليوم تواجه حالة شبيهة بالحالة التي كانت عليها المجتمعات البشرية يوم جاء الإسلام أول مرة من ناحية الجهل بحقيقة العقيدة الإسلامية، والبعد عن القيم والأخلاق الإسلامية ـ وليس فقط البعد عن النظام الإسلامي والشريعة

---

(١٢) زينب الغزالي، **أيام من حياتي**، مصدر سابق، ص٣٢ ـ ٣٣.

(١٣) زينب الغزالي، مصدر سابق نفسه، ص٣٦.

الإسلامية ـ وفي الوقت نفسه توجد معسكرات صهيونية وصليبية استعمارية قوية، تحارب كل محاولة للدعوة الإسلامية، وتعمل على تدميرها عن طريق الأنظمة والأجهزة المحلية. ذلك بينما الحركات الإسلامية تشغل نفسها في أحيان كثيرة بالاستغراق في الحركات السياسية المحدودة المحلية، كمحاربة معاهدة أو اتفاقية، وكمحاربة حزب أو تأليب خصم في الانتخابات عليه. كما تشغل نفسها بمطالبة الحكومات بتطبيق النظام الإسلامي والشريعة الإسلامية، بينما المجتمعات ذاتها بجملتها قد بعدت عن فهم مدلول العقيدة الإسلامية والغيرة عليها، وعن الأخلاق الإسلامية»[١٤]. ومن أجل صيانة هذه الدعوة، التي تهدف إلى تربية جيل مسلم، وعدم إضاعة الوقت في الأحداث السياسية الجارية، وعدم محاولات فرض النظام الإسلامي عن طريق الاستيلاء على الحكم قبل أن تكون القاعدة المسلمة في المجتمعات هي التي تطلب الحكم الإسلامي لأنها عرفته على حقيقته، من أجل صيانتها رأى سيد قطب أن يترافق مع البرنامج التربوي ضرورة حماية الحركة من الاعتداء عليها من الخارج وتدميرها ووقف نشاطها، وتعذيب أفرادها وتشريد عائلاتهم، كما حدث للإخوان في أعوام ١٩٤٨ و١٩٥٤ و١٩٥٧. وهذه الحماية تتم عن طريق وجود مجموعات مدربة تدريباً فدائياً، لا تبدأ هي الاعتداء، ولا تحاول قلب نظام الحكم، ولا تشارك في الأحداث السياسية الجارية، وطالما الحركة آمنة ومستقرة في طريق التعليم والتفهيم والتربية والتقويم، وطالما أن الدعوة ممكنة بغير مصادرة لها بالقوة، فإن هذه المجموعات لا تتدخل في السياسة الجارية، ولكنها تتدخل عند الاعتداء على الحركة والدعوة

(١٤) لماذا أعدموني، سيد قطب، مصدر سابق، ص٢٨ ـ ٢٩.

والجماعة لرد الاعتداء، .وضرب القوة المعتدية بالقدر الذي يسمح للحركة أن تستمر في طريقها.

ويقول سيد قطب، إن هذه الصورة للحركة الإسلامية كانت واضحة تمام الوضوح له ولصديقه محمد يوسف هواش، وبقي نقل هذه الصورة إلى أفراد ومجموعات من الإخوان لبدء الحركة على أساسها. وفي سنة ١٩٦٢ بدأت الحركة فعلاً في داخل السجن. أما في الخارج، وبناء على تعليمات من سيد قطب، وبإذن من الهضيبي، الذي كان على اتصال مع زينب الغزالي وعبد الفتاح إسماعيل عبر شقيقته حميدة قطب، نشطت عملية الاستقطاب والتثقيف للإخوان المنضوين في الحركة الجديدة للجماعة، الذين كانوا يتصرفون على أساس أنهم قاعدة الأمة الإسلامية الملتزمون بشريعة الله وأحكامه، وكانوا يقيمون كل الأوامر والنواهي الواردة في الكتاب والسنة في داخل دائرتهم، بما فيها وجوب الطاعة للإمام المبايَع، على أن إقامة الحدود كانت مؤجَّلة حتى قيام الدولة الإسلامية. وكان محمد قطب ـ شقيق سيد قطب ـ يلتقي مع الشباب الجدد، يحاورهم ويوضح لهم ما غفلوا عنه ويردُّ على أسئلتهم. وكان داعية نشطاً لدرجة أن المحققين مع أعضاء الجماعة كانوا يطلقون اسم «تنظيم محمد قطب» على مجموعات الإخوان التي اعتقلت عام ١٩٥٦[(١٥)].

وفي خلال فترة ما بين ١٩٦٢ و١٩٦٤، تشكلت أول مجموعة داخل سجن القناطر، حيث كان نحو مئة من الإخوان يقضون مدة عقوباتهم، ومن بينهم سيد قطب الذي صنف اتجاهات المئة هؤلاء

---

(١٥) لماذا أعدموني، مصدر سابق، ص٣٠. وقارن أيضاً: أيام من حياتي، مصدر سابق، ص٣٨و ١٥١.

كما يأتي: نحو ٢٥ اندمجوا في الدراسة وأصبحت لهم مفهومات واضحة في العقيدة الإسلامية وفي منهج الحركة الإسلامية. ونحو ٢٣ آخرين يعارضون تماماً هذا الاتجاه - الذي يدعو إليه سيد قطب - ويرفضون مبدأ السماع إلا من قيادة الجماعة في معتقل الواحة. ونحو خمسين يدرسون ولكنهم لم يصلوا إلى الوضوح الكافي. ويضيف سيد قطب، أن الطرح الجديد القائل إن نقطة البدء في الحركة ليست إقامة النظام الإسلامي ولكن هي إعادة زرع العقيدة والتربية الأخلاقية الإسلامية؛ فسرها المعارضون على أنها حكم بتكفير الناس، مما أثار موجة خلافات داخل الإخوان في سجونهم، لدرجة أن البعض طالبوا بوجوب وقف ما أسموه بالفتنة داخل الجماعة. ولكن لقاءات عدة حصلت بين سيد قطب وأعضاء من مكتب الإرشاد أمثال عزيز وعمر التلمساني، ساهمت في توضيح أفكار قطب ووضعت حداً لنقل أفكاره مشوهة إلى قيادة الجماعة(١٦).

في أيار/مايو عام ١٩٦٤، أفرج عن سيد قطب بعفو صحي، والتقى بعدد كبير من الإخوان من بينهم عبد الفتاح إسماعيل، وعلي العشماوي، وأحمد عبد المجيد، ومجدي عبد العزيز، وصبري عرفة، وعرف بعد عدة لقاءات معهم أنهم قد كوَّنوا بالفعل تنظيماً يرجع تاريخ العمل فيه إلى نحو أربع سنوات أو أكثر، وأن أقلية منه ممن سبق اعتقالهم من الإخوان، والأكثرية ممن لم يسبق اعتقالهم، أو ممن لم يكونوا من الإخوان من قبل. وكان هؤلاء الخمسة يفتشون عن قيادة لهم من الكبار المجرّبين في الجماعة، وكانوا يفكرون بتكوين مجموعات فدائية لإزالة الأوضاع

(١٦) لماذا أعدموني، ص٣٦ و٣٨.

والأشخاص التي ضربت الجماعة وأوقفت دعوتهم، وإقامة النظام الإسلامي عن هذا الطريق. ولكن، بعد اطلاعهم على كتابات سيد قطب، كانوا في حاجة إلى قيادة تزوِّدهم بالمزيد من الوغي، وترشدهم في التحرك ليستطيعوا هم (عبد الفتاح إسماعيل ورفاقه) أن يؤثروا فيمن وراءهم، ويوسعوا إدراكهم ويغيروا تصوراتهم[١٧]. وبعد لقاءات عدة بين سيد قطب وهذا التكتل الإخواني الجديد ذي الرؤوس الخمسة، أصبح قطب الموجه الفكري لهذه المجموعة، وكان الخمسة يتولون قيادة التنظيم الفعلية، وينقلون أفكار قطب إلى من وراءهم. وكان هناك اتفاق على مبدأ عدم استخدام القوة لقلب نظام الحكم، وفرض النظام الإسلامي من أعلى. كما اتُّفق في الوقت ذاته على مبدأ رد الاعتداء عن الحركة الإسلامية، مستندين إلى قول الله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ [البقرة: ١٩٤]، وذلك حتى لا يصبح الاعتداء على الحركة الإسلامية وأهلها سهلاً يزاوله المعتدون في كل وقت. وكان التفكير في رد الاعتداء لا يشمل الاعتداء الذي وقع على جماعة الإخوان المسلمين في سنة ١٩٥٤ و١٩٥٧ حسب رأي قطب، بل قرر التنظيم الجديد أن هذا الماضي قد انتهى، والمسألة الآن هي الاعتداء المحتمل أن تتعرض له الحركة حاضراً ومستقبلاً. وكانت خطة رد الاعتداء، هي الرد فور وقوع اعتقالات لأعضاء التنظيم بإزالة رؤوس في مقدمتها رئيس الجمهورية، ورئيس الوزراء، ومدير مكتب المشير، ومدير المخابرات، ومدير البوليس الحربي، ثم نسف لبعض المنشآت التي تشل حركة مواصلات القاهرة لضمان عدم تتبُّع بقية الإخوان فيها وفي خارجها كمحطة الكهرباء

---

(١٧) المرجع السابق، ص٤٦.

والكباري. وقد استبعدت فيما بعد الكباري والجسور من عملية الرد، لأنها اعتُبرت منشأة ضرورية لحياة الشعب وتؤثر في اقتصاده[١٨].

وفي ذلك الحين، كان هناك إحساس عام داخل الجماعة بقرب اعتقالات للإخوان منشؤه عدة مظاهر؛ أولها، الشائعات التي كان ينشرها الشيوعيون بأن الإخوان المسلمين يعيدون تنظيم أنفسهم واختيار قيادة جديدة لهم. وثانيها، الجدل العنيف حول كتاب **معالم على الطريق** بين مجموعات الإخوان الخارجة من سجن القناطر، الذي كان من شأنه كشف التنظيمات المختلفة داخل جماعة الإخوان للحكومة. وثالثها، التحذيرات التي قالها منير الدلة لسيد قطب من أن هناك شباباً متهورين يقومون بتنظيم يعتقد أنهم دسيسة على الإخوان بمعرفة قلم مخابرات أمريكي عن طريق الحاجة زينب الغزالي، وأن المخابرات تعرفهم وتراقب تحركاتهم، وأنهم في مكتب المشير عبد الحكيم عامر يفكرون في التعجيل بضربهم أو في تركهم فترة. وقد نُقل إلى سيد قطب معلومات مشابهة من عدة شخصيات إخوانية، وقد ركزت بعض المعلومات على علاقة تنظيم الشباب الجديد بعبد العزيز علي (وزير سابق)، الذي قيل إنه على صلة بالمخابرات الأمريكية ومدسوس عليهم. وكان سيد قطب قد عرف من شباب التنظيم الجديد، أنهم التقوا فعلاً بعبد العزيز علي وفريد عبد الخالق - الذي تتفق آراؤه مع منير الدلة - في بيت زينب الغزالي خلال الاتصالات التي كانوا يقومون بها في أثناء بحثهم عن قيادة[١٩].

---

(١٨) مصدر سابق، ص٥٤ - ٥٥ و٦٠.

(١٩) مصدر سابق، ص٥٦و٥٨. وقارن مع: عبد العظيم رمضان، **الإخوان المسلمون والتنظيم السري**، مصدر سابق، ص٣١٩.

في هذه الأجواء التي تنذر بوقوع محنة جديدة تطال التنظيم الجديد، اتُّخذ قرار الإعداد لرد الاعتداء، وذلك بتدريب ٧٠ عضواً اختيروا بعناية بعد أن تمت تربيتهم، ويعتبرون من الصف الأول في التنظيم، وكان ذلك في أيار/مايو ١٩٦٥. على أن حركة الاعتقالات بدأت، ففي ٢٩ تموز/يوليو ١٩٦٥ اعتُقل محمد قطب، شقيق سيد قطب، وقدَّم سيد قطب احتجاجاً على ذلك. وبعد رسالة الاحتجاج بعدة أيام، اعتُقل سيد قطب في ٩ آب/أغسطس. وكان اعتقال محمد قطب بداية محنة الإخوان المسلمين سنة ١٩٦٥. ولقد كان واضحاً أن أجهزة الدولة لم تكن قد اكتشفت أن هناك تنظيماً سرياً مسلحاً للإخوان بقيادة سيد قطب عندما بدأت الاعتقالات. فعلى سبيل المثال، أثبتت تحقيقات النيابة أن محمد قطب ليس عضواً في تنظيم الإخوان ولم يقدَّم للمحاكمة، رغم أنه بقي في المعتقل أكثر من ست سنوات. واعتبر محمد قطب أن أول إشارة للبدء في محنة الإخوان المسلمين تعود إلى ما نشرته إحدى المجلات الأمريكية عن كتابه **جاهلية القرن العشرين** وكتاب سيد قطب **معالم في الطريق**، محذّرة من الكاتبَين والكتابين ووصفتهما بالتعصب، وذلك بإيحاء من المخابرات الأمريكية[٢٠].

وقبل القبض على سيد قطب أصبح التنظيم أمام مهمة التنفيذ بالرد على الحكومة التي بدأت الاعتقالات، وأصبح الأمر متوقفاً على أمر يصدر من سيد قطب الذي كان محرجاً لمعرفته بعدم وجود الإمكانيات وضعف الاستعداد، لذلك أرسل في ٤ آب/ أغسطس رسالة إلى زينب الغزالي بأن تبلغ الشباب بوقف كل

(٢٠) جابر رزق: **مذابح الإخوان في سجون ناصر**، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٧٧، ص٣٢.

العمليات. وقد وصله رد على لسان علي عشماوي، يستفسر فيه عما إذا كانت هذه التعليمات نهائية حتى في حالة وقوع التنظيم. وكان جواب سيد قطب: في هذه الحالة يمكن الرد بشرط توجيه ضربة شاملة. فإذا لم يكن ذلك ممكناً، فتلغى جميع التعليمات. وبعد عدة أيام، اعتُقل سيد قطب، وأخذت الاعتقالات تتم عشوائياً نظراً لعدم وجود معلومات دقيقة عن خبايا التنظيم. ولكن بعد أسبوعين، وبضربة حظ كبيرة، اعتُقل علي عشماوي (وهو أحد القادة الخمسة للتنظيم الجديد) بطريق المصادفة، فاعترف بكل شيء، وسقط كل الأعضاء الجدد في التنظيم في يد السلطة التي كانت تشن حملة اعتقالات طالت كل الإخوان الذين مروا بالسجن أو التحقيق خلال الأزمات الماضية[٢١].

لقد عاشت جماعة الإخوان المسلمين من آب/أغسطس ١٩٦٥ وخلال النصف الأول من عام ١٩٦٦ أسوأ ظروف مرت بها منذ أزمتها الأولى مع عبد الناصر عام ١٩٥٤. فعلى مدار عام كامل، اعتقل الآلاف من الإخوان المسلمين، وغصت سجون مصر بأعضاء الجماعة، وقاسى المعتقلون الأمرَّين من إرهاب السجون وألوان التعذيب التي أدت إلى مقتل بعضهم، وتعرضت عائلات الإخوان للمطاردة والتشريد، حتى أن كاتباً ناصرياً وصف ما تعرض له الإخوان قائلاً: «على امتداد السنوات، سوف يظل ما عاناه عدد من أعضاء جماعة الإخوان المسلمين الذين وقع عليهم التعذيب في السجن الحربي، بقعة سوداء في ثوب الثورة الأبيض»[٢٢].

(٢١) مذابح الإخوان في سجون ناصر، مصدر سابق، ص٤٢ ـ ٤٣. وأيام من حياتي، مصدر سابق، ص١٧٤ ـ ١٧٦.

(٢٢) عبد الله إمام، عبد الناصر والإخوان المسلمون، دار الموقف العربي، القاهرة، ١٩٨١، ص١٣٥.

وكان يقصد بذلك ما تعرض له الإخوان إبان محنة ١٩٦٥.

وهكذا تحولت كل أهداف حملة الاعتقالات ضد الإخوان، حين اكتُشف التنظيم السري يوم القبض على علي عشماوي. وكان انهيار الأخير، ونجاح شمس بدران باستعمال وسائل الترغيب والترهيب في جعله «شاهد ملك»، بداية كشف كل أسرار التنظيم الذي كان عشماوي هو أهم شخص يعرف خباياه على مستوى الجمهورية، فضلاً عن أن عشماوي، وبحسب أقوال إخوانه، كان يتمتع «بذاكرة حديدية، قال أكثر مما يستطيع أي إنسان آخر قوله»، وأنه «باع دينه بحياة ذليلة»[٢٣].

وكانت محاكمات استمرت نحو عام بكامله، وتصدّر لائحة المتهمين سيد قطب، ومحمد هواش، وعبد الفتاح إسماعيل، والأعضاء الخمسة لقيادة التنظيم الجديد، إضافة إلى قيادات إخوانية كانت في عداد المعتقلين خلال الأزمات السابقة. وصدرت أحكام الإعدام ضد ثلاثة اعتبروا رؤوس التنظيم الجديد للإخوان، وهم سيد قطب مفكر الجماعة وزعيم الشباب الجدد في الإخوان المسلمين، ومحمد يوسف هواش صديق قطب وزميله في السجن لمدة عشر سنوات، الذي ساهم مع قطب في صياغة الأفكار التي أثارت جدلاً واسعاً بين الإخوان داخل السجن، والتي أصبحت فيما بعد الإطار النظري للتنظيم الجديد؛ إضافة إلى أن هواش كان نائب سيد قطب في الجماعة الجديدة. وعبد الفتاح إسماعيل الذي يعتبر العنصر الأكثر ديناميكية في التنظيم الجديد. فهو أول من بادر لإعادة التنظيم، وعمل على توحيد المجموعات الإخوانية الصغيرة

---

(٢٣) مذابح الإخوان في سجون ناصر، مصدر سابق، ص٤٣. وأيام من حياتي، مصدر سابق، ص١٧٦.

والنشطة التي شكلت بعد اندماجها العمود الفقري للتنظيم الجديد. إضافة إلى أن عبد الفتاح إسماعيل كان يتمتع بتأييد الإخوان خارج مصر، الذين كانوا يدعمون تحركات الإخوان الجديدة تحت قيادة سيد قطب. ورغم كل التحركات الشعبية المعارضة لأحكام الإعدام وخاصة في سوريا والأردن، والضغط الذي مارسته قيادات وشخصيات عربية وإسلامية لتخفيف الأحكام الصادرة بحق الإخوان، فإن أحكام الإعدام نفذت بحق سيد قطب وإخوانه بعد محاولة قامت بها السلطات المصرية لإقناع قطب بكتابة اعتراف بأن هناك صلة بين التنظيم وطرف خارجي مقابل الإفراج عنه بعفو صحي. ولكن قطب رفض هذه المساومة ودفع حياته ثمناً لمبادئه. وقد علّقت زينب الغزالي على تنفيذ حكم الإعدام بسيد قطب بقولها: «اقرؤوا المعالم (وتقصد كتاب سيد قطب **معالم في الطريق**) لتعرفوا لماذا حكم عليه بالإعدام»[٢٤]. ولا شك في أن المحاكمات، كشفت أن السلطات المصرية كان يحكمها هاجسان في هذه المعركة ضد الإخوان: الهاجس الأول، الدائم والمستمر، هو التنظيم السري المسلح. والهاجس الثاني، الذي استجد من خلال الصراع بين النظام والإخوان، هو الأفكار الجديدة التي استنبطها سيد قطب، والتي أصبحت منذ ذلك الحين المرجع الحديث للحركات الإسلامية المعارضة.

(٢٤) أيام من حياتي، ص١٨٥.

بين سيّد قطب وأبناء جيله

لم يشتغل سيد قطب في النشاط العلني للإخوان، وهو بدأ حياته التنظيمية معهم بعد عودته من أمريكا وإبّان التحضيرات لثورة يوليو، فتأرجح في علاقته ما بينهم وبين الضباط الأحرار، لأنه كان يبحث عن أداة لتجسيد أفكاره الثورية. وهذا الموقف يخالف موقف البنا (والهضيبي من بعده) الذي كان يريد استخدام الضباط لأهداف الإخوان الإسلامية.

ويختلف سيد عن البنّا أيضاً في أن البنّا كان قائداً ومنظماً للجماهير وللأعضاء، في حين كان سيد قطب أديباً ناقداً وصحفياً بارزاً تحوّل من النقد الأدبي إلى النقد الاجتماعي ثم إلى التنظير الأيديولوجي والدعوة والتبشير، وذلك بتأثير واضح من أزمة الديمقراطية الليبرالية والفاشية كما الماركسية الروسية بعد الحرب العالمية الثانية، وهو هجر الأحزاب السياسية التقليدية خلال عام ١٩٤٥، وانتقلت مقالاته من النقد الأدبي إلى المسائل السياسية الوطنية والمشكلات الاجتماعية. ولم يكن سيد ليفكر بالنتائج التي ستؤول إليها كتاباته، فهو كان مثالياً راديكالياً وليس قائداً ميدانياً مثل البنّا يطرح أولويات اللحظة السياسية ومهامها. كما أن ماضيه الأيديولوجي وتطوره الفكري يختلف كثيراً عن البنّا. فإذا كان البنّا

قد حافظ على النقاء الأيديولوجي الإسلامي طوال حياته رغم انتقاله ما بين صوفية شعبوية قروية، وتلمذة دينية قاهرية، وسلفية مصرية تقليدية، وصولاً إلى حركية إسلامية منظمة، فإن سيد قطب قد مرّ في حياته السياسية والأيديولوجية بمراحل مختلفة، وعاش تجارب كثيرة، واعتنق آراء عدة، منها الوجودية والعبثية كما الوطنية الليبرالية، تخلّى عن بعضها فيما بعد، ونشر كتابات ندم على بعضها أو أعلن براءته منها فيما بعد (كما نرى في بعض تفسيراته القرآنية في الطبعة الأولى من الظلال).

منطق سيد قطب يقوم على الإيمان بمرجع واحد للحقيقة وهو الإسلام، وقد صار عنده أيديولوجية بالمعنى الذي عليه الماركسية، أي نظرية عامة شاملة للمعرفة وللحقيقة (وهذه صارت سمة عامة في كل الجماعات الإسلامية اللاحقة)، وعلى علاقات القوة في العالم (وهو ما أخذه عنه مفكرون إسلاميون شيعة مثل محمد باقر الصدر ومحمد حسين فضل الله تحديداً). وهذه النظرة الأيديولوجية الصارمة التي لا ترى في الأشياء إلا بُعداً واحداً (لاحظ الشبه بالماركسية، مع فارق في ماهية هذا البُعد الواحد الوحيد ومرجعه) تتوافق مع تكوينه السيكولوجي والعاطفي الشديد الحساسية. فسيد لم يتزوج قط برغم تأكيداته المستمرة على القيم الاجتماعية وعلى أهمية الأسرة. وليس ثمة شك في أن سيد قطب كان منضبطاً في سلوكه العاطفي، كما لا شك في أنه لم تكن له علاقات جنسية متحررة، بل لعل هذا الأمر كان مبعث قرفه واشمئزازه في أمريكا. ومع أنه تأثّر بالغ التأثير بأستاذه العقاد إلا أنه لم يكن مثله في الأمور الاجتماعية. فقد عاش العقاد حياة عاطفية محمومة خارج إطار الزواج، أما سيد قطب فقد عاش حياة الرهبنة حتى آخر أيامه. وهذه نقطة مثيرة؛ فهو المتدين الملتزم والواعظ، كان بلا

شك يعرف أنه لا رهبنة في الإسلام وأن الزواج نصف الدين على ما كان يردد المتدينون، ومع ذلك فقد أصر على العزوبية، حتى كتب البعض أنه أصيب بصدمة عاطفية في حياته جعلته يعيش الفشل العاطفي والجنسي فيمتنع عن الزواج.

وحتى بداية الأربعينيات كان سيد ينتمي مثل العقاد إلى ليبرالية وطنية معتدلة يمثلها حزب الوفد الذي انتمى إليه العقاد وسيد، ثم خرجا منه ليلتحقا بحزب السعديين. كما أنه كان معروفاً عن سيد هجوماته على الأحزاب وفسادها، لا بل دعا إلى إلغائها (قارن موقفه بموقف حسن البنا في تلك الفترة). ومن المفيد هنا مقارنة موقفه من الديمقراطية مع موقف البنا.

الإخوان والديمقراطية بين البنّا وقطب

جاء تشكيل الإخوان المسلمين كردٍّ فعل على إسقاط الخلافة من جهة، وكدعوة إلى استعادة حرية واستقلال وسيادة الأمة وإعادة بنائها من جديد، لتسلك طريقها بين الأمم وتنافس غيرها في درجات الكمال الاجتماعي[1]. وقد دعا البنا إلى استعادة الحكم الإسلامي على قواعد ثلاث هي: مسؤولية الحاكم، ووحدة الأمة، واحترام إرادتها[2]. وأعلن حتمية انهيار الحضارة الغربية (مستبقاً بذلك مقولات سيد قطب وأبو الحسن الندوي وأبو الأعلى المودودي) وذلك بسبب ما تفشّى فيها من ضعف الأخلاق والربا واضطراب النظم السياسية، وهو جعل وجود الأحزاب السياسية أحد العوامل المؤذنة بأفول نجم أوروبا[3]، وكان البنا يرى أن النظام البرلماني والدستوري ينسجم من حيث المبدأ مع نظام الحكم الإسلامي؛ وقد طوّر موقفه تجاه الدستور المصري (صدر عام ١٩٢٣) في مؤتمر شعبي للإخوان (هو المؤتمر الخامس الشهير

---

(١) حسن البنّا، رسالة نحو النور، مجموعة الرسائل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص١٨٥.

(٢) حسن البنّا، مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي، المصدر نفسه، ص٢١٤.

(٣) البنّا: بين اليوم والأمس، المصدر نفسه، ص٢٤٥.

١٩٣٨) إحياء للذكرى العاشرة لإنشاء المنظمة، تحدث فيه عن «موقف الإخوان من نظام الحكم الدستوري بشكل عام والدستور المصري بشكل خاص». وجاء على لسانه: «إن مبادئ الحكم الدستوري هي المحافظة على الحرية الشخصية بمختلف أبعادها، والشورى، واستمداد السلطة من الشعب، ومسؤولية الحكام تجاه الشعب، وخضوعهم للمحاسبة على كل أوجه ممارستهم للسلطة، ورسم كل سلطة من سلطات الدولة»؛ فوجد البنا أن «كل هذه الأسس تنسجم تماماً مع تعاليم وأحكام الإسلام المتعلقة بالحكومة»، وأنه بناء على ذلك فإن الإخوان «يعتقدون أن نظام الحكم الدستوري هو أقرب أنظمة الدولة القائمة في العالم إلى الإسلام وأنهم لا يفضّلون عليه أي نظام آخر». إلا أنه وجّه انتقادات إلى بعض ما ورد في صيغة الدستور المصري من بنود اعتبرها غامضة؛ مثل العلاقة بين الوزراء والناس ونوابهم، وبين كل وزير وأقسام وزارته، وبين الوزراء ورئيس الدولة، أي الملك. واستشهد بدراسات لأحد الأكاديميين (الدكتور إبراهيم مذكور) ولسياسي قبطي شاب (ماريت غالي) لتدعيم انتقاداته. كما تحدث عن بنود أخرى وجد أنها تتعارض مع الإسلام، مثل القوانين التي تتناول قضايا الزنا والبغاء والربا والخمر والقمار. وفي الوقت نفسه فإنه وجّه انتقادات إلى عملية تطبيق الدستور وأعطى مثالاً على ذلك قانون الانتخابات، مشيراً إلى الصراعات والعداوات التي برزت أو تمت كنتيجة للحملات الانتخابية، وفي هذا الموقف بدايات حملاته على الحزبية والأحزاب[٤].

وقد ترشح البنا مرتين للانتخابات النيابية، واستمر الإخوان من

(٤) الرسائل، مصدر سابق نفسه، ص١٧٠ ـ ١٧٤.

بعده على موقفهم البرلماني هذا. إلا أن البنا رفض وعارض التعددية الحزبية على اعتبار أن الأحزاب السياسية تهدد وحدة الأمة. وهو في هذا لم يستند إلى الإسلام والتجربة التاريخية للمسلمين بقدر ما كان متوافقاً ومتطابقاً مع روح عصره وفكر الدولة القومية الحديثة، (الأمر الذي لم يخرج عنه القوميون السوريون أو العرب أو الماركسيون في تلك المرحلة)، وللزعيم القائد وللأحادية الفكرية والتنظيمية على غرار النموذج الفاشي والنازي والستاليني. فهو (مثله في ذلك مثل معاصريه القوميين والماركسيين) يرى الأحزاب «سيئة هذا الوطن الكبرى، وأساس الفساد الاجتماعي الذي نصطلي بناره الآن»، وهي «ليست أحزاباً حقيقية»، وهي «لا برامج لها ولا مناهج». ويدعو إلى «حل الأحزاب جميعاً وتجمّع قوى الأمة في حزب واحد يعمل لاستكمال استقلالها وحريتها ويضع أصول الإصلاح الداخلي العام»[٥].

ولقد شارك الإخوان المسلمون في الحياة السياسية المصرية، بشقيها البرلماني والحزبي، وهم يتنافسون مع التيار الماركسي والتيار الملكي الدستوري وغيرهما من تيارات سياسية عرفتها مصر التي نعمت في تلك المرحلة بالليبرالية (رغم كل ما شابها ورافقها من تجاوزات ومن قمع ومن فساد).

إلا أن نقطة التحول الكبرى التي عرفتها مصر بعد انقلاب الضباط عام ١٩٥٢، وتحديداً أكثر بعد الانقلاب الثاني عام ١٩٥٤ (الإطاحة بمحمد نجيب وبالإخوان والأحزاب) كانت قد بدأت ملامحها تتكون منذ عام ١٩٣٦ (الثورة الفلسطينية الكبرى وتجاوب الشعب المصري والشعوب العربية معها). وهي تبلورت أكثر إبان

(٥) البنّا: مشكلاتنا الداخلية، مصدر سابق نفسه، ص٢٢٠ ـ ٢٢١.

الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ ـ ١٩٤٥)، حيث برزت دعوات العنف المسلح والاغتيال السياسي كوسائل شرعية لمقاومة الصهيونية ولطرد الاحتلال البريطاني. وتوّج تلك المرحلة نكبة فلسطين الكبرى (أيار/مايو ١٩٤٨) والحرب التي تلتها ٤٨ ـ ٤٩ التي شهدت اعتقال وضرب الإخوان المسلمين على يد حكومة النقراشي باشا وبطلب من الإنجليز، الأمر الذي أدى إلى اغتيال النقراشي نفسه ثم إلى اغتيال حسن البنا (١٢ شباط/فبراير ١٩٤٩).

لقد أدت نكبة فلسطين، واغتيال حسن البنا، (وإعدام أنطون سعادة في لبنان، وفهد وحازم وصارم في العراق) إلى دخول العالم العربي في مرحلة تاريخية جديدة حملت إلى السلطة نخباً عسكرية ـ حزبية ضربت الحريات والديمقراطية ومناخ الليبرالية الذي كانت قد عرفته المنطقة (لا سيما في مصر وسوريا والعراق)، وأحلّت محلّه مناخ الدكتاتورية والاستبداد والدعاوى التحديثية والعلمانية الفارغة من أي مضمون فعلي وغير المستندة إلى أية قاعدة اجتماعية أو رؤية نهضوية. وحلّت تلك النخب العسكرية الجديدة محل الاستعمار القديم وقامت نيابة عنه بمهامه كافة، وذلك تحت شعارات الحرية والوحدة والاشتراكية والعدالة والتقدم وحتى الديمقراطية. انحدرت البلاد العربية إلى قاع رهيب من الاستبداد والقمع والتخلف والتجزئة والعجز والديون، ومن الانهيار الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والسياسي لا سابق له. وتعرّض المجتمع العربي ـ الإسلامي، ودينه وثقافته وقواه وحركاته، خلال فترة ما بعد الاستقلال وما بعد الحرب العالمية الثانية، إلى هجوم شرس باسم الحداثة والتحديث، وباسم الاشتراكية والتنمية، وباسم الصراع مع العدو الصهيوني والإمبريالية، وباسم البناء والتحرير وضرورات المعركة والمواجهة.

وأخطر ما حدث تمثّلَ في إلغاء الحياة البرلمانية وفرض قوانين الطوارئ وحظر الأحزاب والتجمعات السياسية وقمع الحريات والمعارضين والمخالفين (وتحويلهم إلى جواسيس وخونة) ومصادرة الحياة السياسية بالكامل. وفي ظل هذه الأجواء وُجهت للإخوان المسلمين (وللحركة الشيوعية والقومية أيضاً) ضربات متتالية، بدءاً من حملة ١٩٥٤ وانتهاء بإعدام سيد قطب ورفاقه ١٩٦٦.

في مواجهة صعود دور العسكر والنخب الحزبية المرتبطة بهم إلى الحكم في كل من مصر وسوريا والعراق، (ولكن أيضاً الجزائر واليمن، وفيما بعد ليبيا والسودان)؛ عرفت الحركة الإسلامية محنة كبرى استمرت حتى مطلع السبعينيات، وأدّت إلى نمو وانتشار أفكار العنف والتطرف والتكفير والهجرة داخل السجون المصرية. وقد جرى العُرف على اعتبار سيد قطب منظّر التوجه الإسلامي الجديد، المتطرف والرافض لكل أشكال المهادنة مع الأنظمة والحكام، والداعي حتى إلى تكفير «المجتمع الجاهلي». وما يعنينا هنا هو كون سيد قطب وتياره في الحركة الإسلامية العربية قد دعا إلى رفض «الديمقراطية» وكل ما أنتجه وينتجه الغرب جملة وتفصيلاً، ورفض محاولات التوفيق بين الإسلام والديمقراطية، ورفض وصف الإسلام بأنه ديمقراطي. وهو كان يتساءل إذا كان نظام الحكم الديمقراطي قد أفلس في الغرب؛ فلماذا نستورده نحن في الشرق؟ والمهم هنا الإشارة إلى أن المودودي (الذي يُعتبر أستاذاً لسيّد قطب، وخصوصاً لجهة طرح فكرة الحاكمية والجاهلية) كان يرى أن الإسلام بإرسائه مبدأ الشورى هو دين ديمقراطي. وقد دعا المودودي رغم تحفُّظه على الممارسة الغربية للديمقراطية الليبرالية إلى إعطاء الديمقراطية فرصة

لتتكيّف ولتنجح في العالم الإسلامي[٦].

إن موقف سيد قطب الرافض للديمقراطية (ولأي نظام آخر غير الإسلام) ينبع من رؤيته المتكاملة حول «المفاصلة» مع كل ما هو غير الإسلام، إلى حد أنه لم يهتم إطلاقاً بأصل أو طبيعة أو تطور أو حتى تنوّع الفكرة الديمقراطية أو الممارسة الديمقراطية في الغرب، وذلك على عكس مدرسة فكرية إسلامية نمت وتطورت في المغرب على يد علماء كبار مثل عبد الحميد ابن باديس (وجمعية علماء الجزائر) وعبد العزيز الثعالبي والطاهر الحداد (في تونس) وعلّال الفاسي (ومدرسته الوطنية الإسلامية في المغرب)، وصولاً إلى المفكر الإسلامي الجزائري مالك بن نبي (١٩٠٥ ـ ١٩٧٣) المعاصر لسيد قطب.

---

(٦) أبو الأعلى المودودي، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، ترجمة خليل الحامدي، دار القلم، الكويت، ١٩٧١، ص٢٤٩ ـ ٢٥٢.

بين مالك بن نبي وسيّد قطب

في محاضرة بعنوان «الديمقراطية في الإسلام» ألقاها في نادي الطلبة المغاربة عام ١٩٦٠، حاول بن نبي الإجابة على سؤال «هل في الإسلام ديمقراطية؟»، وأشار إلى أن تعريف مفهومي «الإسلام» و«الديمقراطية» بالطريقة التقليدية قد يؤدي إلى استنتاج عدم وجود علاقة بينهما من حيث التاريخ والجغرافيا، منبهاً في الوقت ذاته إلى أن تفكيك المصطلح في معزل عن محموله التاريخي وإعادة تعريف الديمقراطية في أبسط أشكالها تحريراً من القيود اللغوية والأيديولوجية قد يوصل إلى استنتاج مختلف. ورأى أنه ينبغي النظر إلى الديمقراطية من ثلاث زوايا: الديمقراطية كشعور نحو الـ (أنا)، والديمقراطية كشعور نحو الآخرين، والديمقراطية كمجموعة من الشروط الاجتماعية والسياسية اللازمة لتكوين وتنمية هذا الشعور في الفرد. فهذه الشروط ليست من وضع الطبيعة ولا من مقتضيات النظام الطبيعي، على خلاف ما تتصوره الفلسفة الرومانتيكية في عهد جان جاك روسو، بل هي خلاصة ثقافة معينة وتتويج لحركة الإنسانيات وتقدير جديد لقيمة الإنسان: تقدير لنفسه وتقديره للآخرين. ثم لفت بن نبي النظر إلى أن أصول الديمقراطية الغربية بعيدة وبسيطة، وإلى أن الشعور الديمقراطي تكوّن ببطء قبل أن

يتفجر بالتالي في التصريح بحقوق الإنسان والمواطن. ورأى في المحصّلة أن الشعور الديمقراطي سواء في أوروبا أو في أي بلد آخر هو الحد الوسط بين طرفين، كل واحد منهما يمثل نقيضاً للآخر، النقيض المُعبّر عن نفسية وشعور العبد المسكين من ناحية، والنقيض الذي يُعبَّر ويعبِّر عن نفسية وشعور المستعبِد المستبِد من ناحية أخرى. والإنسان الحر الذي تتمثل فيه قيم الديمقراطية والتزاماتها هو الحد الإيجابي بين نافية العبودية ونافية الاستعباد.

ورغم انتقاد بن نبي للنموذج العلماني من الديمقراطية وإبرازه لما فيه من سلبيات؛ فإنه سعى إلى التأكيد أن الإسلام بمعارضته الاستبداد وتحريره للإنسان فإنه ينمي الشعور الديمقراطي، ولذلك فإنه بالإمكان التوصل إلى نظام ديمقراطي إسلامي يجمع محاسن الديمقراطية ويتجنب مثالب العلمانية. ورأى أن الجواب على سؤال «هل توجد ديمقراطية في الإسلام؟» لا يتعلق ضرورة بنص فقهي مستنبط من السنة والقرآن، بل يتعلق بجوهر الإسلام الذي لا يسوّغ أن يعتبر مجرد دستور يُعلن سيادة شعب معين، ويُصرح بحقوق وحريات هذا الشعب، بل ينبغي أن يعتبر مشروعاً ديمقراطياً تفرزه الممارسة وترى من خلاله موقع الإنسان المسلم من المجتمع الذي يكون محيطه وهو في الطريق نحو تحقيق القيَم والمثل الديمقراطية. ويخلص بن نبي إلى أن في الإسلام ديمقراطية، لا في الزمن الذي تحجرت فيه التقاليد الإسلامية وفقدت فيه إشعاعها، كما هو شأنها اليوم بصورة عامة، ولكن في زمن تخلّقها ونموّها في المجتمع[1].

(١) مالك بن نبي: **حول الديمقراطية في الإسلام**، ترجمة نجيب الصابر ورشاد النوري، لا ناشر، تونس، ١٩٨٣. وانظر أيضاً: مالك بن نبي، **القضايا الكبرى**، دار الفكر العربي المعاصر، بيروت، ١٩٩١، ص١٣٣ ـ ١٦٤.

غير أن نقطة الأساس عند سيد قطب تكمن في الانطلاق من كون الإسلام يملك «نظرة أساسية وتصوراً خاصاً، وعنه تتفرع الجزئيات، فتلتقي أو تفترق عن جزئيات في النظم الأخرى. ولا عبرة بالاتفاق أو الاختلاف في الجزئيات والعرضيات. إن القاعدة التي يقوم عليها النظام الإسلامي تختلف عن القواعد التي تقوم عليها الأنظمة البشرية جميعاً. إنه يقوم على أساس أن الحاكمية لله وحده، فهو الذي يشرع وحده، وسائر الأنظمة تقوم على أساس أن الحاكمية للإنسان، فهو الذي يشرع لنفسه. وهما قاعدتان لا تلتقيان. ومن ثم فالنظام الإسلامي لا يلتقي مع أي نظام ولا يجوز وصفه بغير صفة الإسلام»[٢]. رفض سيد قطب إذن التماس المشابهات والموافقات مع أي نظام آخر قديم أو حديث، ودعا إلى عرض الإسلام وأُسسه «لذاتها وبإيمان كامل بأنها أسس كاملة، سواء وافقت جميع النظم الأخرى أو خالفتها جميعاً». فالنظام الإسلامي ليس واحداً من النظم العالمية، وليس مستمداً من مجموعها، وليس خليطاً منها، إنه «نظام قائم بذاته مستقل بفكرته متفرد بوسائله»[٣].

ولذلك فإن سيد قطب قارب «سياسة الحكم في الإسلام» من منطلق أنها تقوم على «التسليم أولاً بقاعدة الألوهية الواحدة والحاكمية الواحدة، وعلى أساس العدل من الحكام والطاعة من المحكومين، والشورى بين الحاكم والمحكوم». إلا أن ولي الأمر في الإسلام «لا يُطاع لذاته، وإنما لإذعانه هو لسلطان الله واعترافه

(٢) سيد قطب: العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، الطبعة ١٤، بيروت والقاهرة، ١٩٩٥، ص٧٦.

(٣) مصدر سابق.

له بالحاكمية، ثم لقيامه على شريعة الله». إذن فقط من اعتراف الحاكم بحاكمية الله وحده، ومن تنفيذه لهذه الشريعة، يستمد حق الطاعة. «فإذا انحرف عن هذه أو تلك سقطت طاعته». وليس للحاكم سلطة دينية (سيد قطب يرفض الثيوقراطية) «إنما هو يصبح حاكماً باختيار المسلمين الكامل وحريتهم المطلقة، لا يقيدهم عهد من حاكم قبله ولا وراثة كذلك في أسرة. ثم يستمد سلطته بعد ذلك من قيامه بتنفيذ شريعة الله من دون أن يدعي لنفسه حق التشريع ابتداء بسلطان ذاتي له. فإذا لم يرضه المسلمون لم تقم له ولاية، وإذا رضوه ثم ترك شريعة الله لم تكن له طاعة». ويرفض سيد قطب وجود «هيئة دينية» تقوم بالحكم باسم الإسلام، فالحكم في الإسلام «لا يحتاج إلى أكثر من تنفيذ الشريعة الإسلامية بعد إفراد الله بحق الحاكمية». وكل حكم لا يقوم على هذا الأساس لا يعترف به الإسلام «ولو قامت عليه هيئة دينية أو حمل عنواناً إسلامياً». والشورى أصل (عند سيد قطب) من أصول الحياة في الإسلام، وهي قاعدة حياة الأمة (أي أنها أوسع مدى من دائرة الحكم). ويعتبر سيد قطب أن الإسلام لم يحدد للشورى طريقة أو نظاماً خاصاً، وإنما ترك تطبيقها للظروف والمقتضيات، أي «لما يجدّ من تطورات في جسم المجتمع الإسلامي وفي ظروفه، ولما يُبتكر من وسائل الشورى الناجحة حسب التجارب المتجددة. فهل تتم الشورى على الوجه الأمثل بالتصويت العام في كل الشؤون أم في بعضها؟ أم تتم بتصويت أهل الحل والعقد من ممثلي الأمة الذين لا يُختلف عليهم؟ أم تتم بواسطة ممثلين للنقابات والجامعات والطوائف المختلفة؟ وهل تتم بالتصويت الشفهي أم الكتابي؟ وهل تتم بمسؤولية الوزراء أمام الحاكم الأعلى المنتخب أم بمسؤوليته أمام الهيئة الممثلة للشعب؟ وهل تتم بمجلس واحد أم

بمجلسين؟.. إلخ. كل ذلك متروك لظروف كل أمة وزمانها ومكانها وللتجارب البشرية التي تحقق الشورى على الوجه الأمثل»[٤].

وليس هناك من حرج لدى سيد قطب في القول بأنه يقصد بالتجارب المتجددة كل التجارب البشرية. فالإسلام «لا يحرّم الانتفاع بالتجارب البشرية في كل ما لا يمس أصلاً من أصول الشريعة. فلا حرج في الانتفاع بتجارب البشر في تحديد الحاجات الاجتماعية المتجددة وضبطها بوسائل البحث المتجددة. ولا حرج في الانتفاع بتلك التجارب في وسائل تنفيذ المبادئ الإسلامية على ألا نصطدم بمبدأ ثابت في الإسلام، ولا باتجاه أساسي من اتجاهاته الخالدة»[٥]. إن الفكرة الأساسية لدى سيد قطب هي الفكرة الثورية (أو الانقلابية بتعبير المودودي)، وهي تعني انقلاباً شاملاً لا يستهدف تحسين أوضاع الحكم؛ وإنما التغيير الجذري الذي يبدأ بتغيير الناس المسلمين (إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم) لإعادة بناء المجتمع الإسلامي. «وجود المجتمع الإسلامي» وحده يتيح الفرصة للمسلمين للعيش في جوّ طبيعي وملائم لممارسة دينهم وللتمتع بحياة أفضل[٦]. ومن ثم فإن النظام الإسلامي الكامل الشامل الذي سيسود المجتمع، سيكون له آلية حكم أو سلطة تقوم على التفويض بما أن الدولة تستمد سلطتها من مرجع وحيد هو إرادة المحكومين. فالحكومة (أو الدولة) حسب

(٤) المصدر نفسه، ص٨٠ ـ ٨٦.

(٥) سيد قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ط ٦، ١٩٨٣، ص١٤١.

(٦) المصدر نفسه، ص١٣٩. وانظر أيضاً: سيد قطب، **هذا الدين**، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط ٨، ١٩٨٣، ص٢٣ ـ ٣٢.

قطب هي حكومة الشريعة أولاً ثم المحكومين ثانياً. إذ إن الحكام هم خدم للشريعة، ووظيفتهم هي تنظيم الشؤون الإنسانية في إطار المبادئ الإسلامية. وطاعة الحكام مشروطة بالتزامهم التشريع الإسلامي، وإلا فالعصيان والثورة! وحسب قطب فإن المرجع الحقيقي للسلطة هو الله، ثم تتوزع هذه السلطة على المسلمين ككل وعلى العموم. وهكذا اعترف قطب بشرعية الخلفاء الراشدين لأنه تم اختيارهم من الشعب، ولكنه رفض الاعتراف بشرعية الأمويين والعباسيين[٧]. وهو في ذلك يلتقي مع المودودي في كتابه الشهير **الخلافة والملك**[٨]. وهما يرفضان شرعية حكم الأمويين والعباسيين القائم على اغتصاب السلطة والوراثة، ويؤكدان على حق المسلمين في اختيار الحكام في الماضي والحاضر.

رؤية سيد قطب الثورية، الانقلابية، الشمولية، تقوم على إحداث تغيير شامل في المجتمع، وعلى التعامل مع النظام الإسلامي لذاته، كنظام شامل كامل مستقل، لا يحتاج إلى توافقات ومطابقات مع غيره (كالليبرالية والديمقراطية)، ويكفيه أن يقوم على مبادئ التوحيد والشورى والعدالة الاجتماعية. ولكن الجيل الذي نشأ وتربى في السجون على فكرة الحاكمية والجاهلية والمفاصلة، وعلى الفهم الثوري الانقلابي، حمل من تجربته الخاصة ومما فهمه من فكر سيد قطب، القطيعة التامة مع تراث وفكر عصر النهضة (الأفغاني وعبده خصوصاً).

لقد عاش الرعيل النهضوي الأول وعمل ضمن إطار «دولة

---

(٧) قطب، معالم في الطريق، ص٧١ ـ ٧٤، وأيضاً: العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص١٥٨ ـ ١٦٨.

(٨) دار القلم، الكويت، ١٩٧٨.

إسلامية» موجودة (الدولة العثمانية)، فدعا إلى مقاومة الاستبداد وإحلال العدل، أي الإصلاح وليس التغيير أو الثورة. ولم يكن يضيرهم الاقتباس من الغرب، بل كانوا يحرّضون عليه. ومع سقوط الخلافة، تحوّل الرعيل الثاني (رضا وأقرانه) إلى الالتفاف حول دولة إسلامية كانت تقوم على أرض الجزيرة العربية وبدعوة سلفية أصولية (السعودية). أما حسن البنا والإخوان (من الرعيل الأول لفترة ١٩٢٧ ـ ١٩٥٢) فقد عملوا ضمن إطار فكرة بناء القوة الإسلامية ومواجهة التبشير والتغريب وحفظ الذات والهوية، وليس الثورة والانقلاب على النظام الملكي الدستوري البرلماني. أما سيد قطب وجيله فقد عاش وعمل في مرحلة انهيار النظام القديم بالكامل (عالمياً وإقليمياً ومحلياً بعد الحرب العالمية الثانية) وصعود وحكم النخب العسكرية الحزبية الدكتاتورية. فكانت الدعوة إلى الثورة والانقلاب والتغيير «الذي يتطلب الإبداع، والإبداع يتطلب تطوير الحياة لا ترقيعها». وسيد قطب حين رفض مثال معاوية في الوصول إلى السلطة، رفض شرعنة استعمال القوة، وهو رفض في الحقيقة وفي الآن نفسه حكام المسلمين الذين اغتصبوا السلطة في عصره، وأولهم الضباط الأحرار في مصر. ولذلك فإنه دعا إلى العودة إلى الجذور، إلى إعادة بناء الحياة الإسلامية والمجتمع الإسلامي، على أسس الإسلام (الشريعة، العدل، الشورى) وعلى قاعدة التوحيد: «لا إله إلا الله هي بداية الثورة، إذ هي تعني تحرير الإنسان من الخضوع للإنسان ورفض الطاغوت المشرك»(٩).

(٩) قطب، في التاريخ فكرة ومنهاج، دار الشروق، ط ٣، ١٩٧٩، ص٢٣ ـ ٢٥.
راجع أيضاً: معالم في الطريق، ص٢٦، ٦٩، ٧١، ١٠١.

سيّد قطب لينين الحركة الإسلامية

ما يميّز سيد قطب عن حسن البنا أنه لم يكن فقيهاً ولا متصوفاً، وإنما كان ناقداً أديباً ومفكراً أيديولوجياً راديكالياً، انتقل إلى السياسة من بوابة الثورة. وكتابه **معالم في الطريق** جاء على غرار كتاب لينين **ما العمل** أو كتابه الآخر **موضوعات نيسان**، أو كتابه **الدولة والثورة**. وهذه كُتبت على وهج نيران الثورة والدعوة لاستلام الحكم. فكان **المعالم** وثيقة مهمة من أدبيات الراديكالية الإسلامية. وفيها صاغ سيد قطب، تحت وطأة الحماس الصوفي والراديكالية غير المنضبطة، مفهوماً واضحاً حول طبيعة المجتمعات البشرية، ليس في مصر فحسب بل في العالم كله (على غرار البيان الشيوعي ـ المانيفست). أكد سيد قطب أن البشرية تقف على «حافة الهاوية». وبيَّن أن السبب في ذلك هو «إفلاسها في عالم القيم». وقد أصبح العالم كله «جاهلياً» أي إن العلاقات السائدة هي خارج إطار الدين. وعبَّر عن ذلك بقوله: «إن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية. هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية، وهي الحاكمية. إنها تسند الحاكمية إلى البشر». وفي هذا النص ربط بين مفهوم «الجاهلية» بكونها خروجاً من إطار الدين، ومفهوم «حاكمية البشر»

بكونها انتقاصاً من «أخص خصائص الألوهية». وفي اعتقاده أن هذا الوضع غير المألوف يستدعي «بعث» الإسلام من جديد، الأمر الذي يتطلب وجود «طليعة» تحقق القضاء على الانحراف[1] ويستعير سيد قطب مفهوم «الطليعة» من الماركسية بالمعنى نفسه الذي استخدمه الشيوعيون البلاشفة في أدبياتهم، معتقداً بضرورة أن يقود الكفاحَ حزبٌ متمرسٌ هدفه إنقاذ المجتمع وتشكيل بنيات سياسية تحقق المساواة الحقيقة والعدالة المطلقة.

ورأى سيد قطب أن كتابه **معالم في الطريق** يمكن أن يكون مرشداً للطليعة لمعرفة «طبيعة دورها وحقيقة وظيفتها وصلب غايتها». وفي هذه الحالة انتهى سيد قطب إلى مساواة المجتمع الوثني في مكة في القرن السابع الميلادي بالمجتمع المصري في النصف الثاني من القرن العشرين. وكتب يقول بمرارة ولكن بإصرار: «نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كل ما حولنا جاهلية؛ تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم. حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية ومراجع إسلامية وفلسفة إسلامية وتفكيراً إسلامياً، هو كذلك من صنع هذه الجاهلية»[2].

لم يستثن سيد قطب شيئاً! وطالما كانت الجاهلية هي السائدة فقد دعا إلى قلبها[3]. وتستوي عنده كل المجتمعات والنظم طالما

---

(١) مقدمة كتاب معالم في الطريق، ص٣ ـ ٦ ـ ٨ ـ ٩.

(٢) ص٩ ـ ١٧ ـ ١٨.

(٣) ص١٩.

لم تكن إسلامية. ويقوم تعريفه للمجتمع الجاهلي على أساس أن «كل مجتمع غير المجتمع المسلم هو مجتمع جاهلي»[٤]. ولأنه رأى أن المجتمعات القائمة لا تخلص عبوديتها لله، فإنه أدخل «في إطار المجتمع الجاهلي جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلاً»، ولم يستثن من هذا حتى المجتمعات الإسلامية، وكتب عنها بوضوح: «يدخل في إطار المجتمع الجاهلي تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها مسلمة»[٥].

هذا المزج العشوائي للمجتمعات قاطبة يعكس فكراً يقيس كل شيء بمعيار واحد. وينفي سيد قطب في **معالم على الطريق** أن تكون الجاهلية مجرد مرحلة سبقت ظهور الإسلام، ولا يعتقد أنها انتهت بانتصار الإسلام في القرن السابع الميلادي. وهو بذلك يمنحها القدرة على التكرار والظهور مجدداً بأشكال حديثة وصيغ عصرية. كما أنه يرى أنها غير مختصة بالعرب كعرق ولا بجزيرة العرب كمكان؛ بل يجعلها ظاهرة عالمية بسبب سيادة نظم تستمد ديمومتها من القوانين الوضعية وليس الإلهية. ويقوم مفهوم سيد قطب للمجتمعات المؤمنة على تقسيم المجتمعات إلى مجتمعات إسلامية وأخرى جاهلية. وإذا كان الإسلام قد قضى على الوثنية في الحجاز وانتشر لاحقاً في مناطق أخرى، فإن سيد قطب اعتبر أن الوثنية ظهرت من جديد بسبب ارتداد المسلمين عن الإسلام الحقيقي وتحوله إلى مجرد شعائر ومراسيم من دون روح تسربت إلى جميع مناحي الحياة.

---

(٤) ص٨٨ ـ ٨٩.

(٥) ص٨٩ ـ ٩١ ـ ٩٢.

ويرى سيد قطب أن البحث الدائم عن المجتمع المثالي واليوتوبيا العقدية ليس بحثاً عن وهم. لذا فإن إلحاحه على جاهلية المجتمع أعطى القداسة لمهمة تدمير المجتمع والنظام السياسي السائد، وأعطى هذا الرأي صفة الإطلاق. وبهذا فإنه التقى تماماً مع الماركسية التي اعتبرت نفسها «النظرية العلمية» و«أداة التحليل والتغيير» في آن معاً. كما أن مفهوم تكفير الدولة حقق نقلة نوعية في الفكر السياسي للإخوان المسلمين وحركات الإسلام السياسي التي ظهرت بعد انتشار **معالم في الطريق**، وصار التكفير باعثاً على تنظيم أنشطة أكثر عنفاً، تماماً كما فعل كتاب لينين **الدولة والثورة**، أو تأكيده على ضرورة الحزب الثوري والنظرية الثورية لقيادة الثورة (**ما العمل**). ومن الجلي أن سيد قطب حاول قدر الإمكان أن يعبِّر عن نظريته بتعابير معتدلة (بحسب مزاجه وتكوينه الحساس)، لكن مضمون النظرية كان قد تشبع بالتطرف إلى درجة لم تعد فيها تنفع أية تعابير معتدلة شكلياً. وقد وضع سيد قطب سلاحاً نظرياً في يد أعضاء الإخوان المسلمين يدعوهم إلى اعتبار شعبهم وثنياً ومجتمعهم جاهلياً، مثلما كان عليه الحال قبل ظهور دعوة النبي محمد ﷺ.

ولأن التغيير المنشود يتطلب عملاً ونشاطاً، يتناول سيد قطب مفهوم الجهاد كأداة لتحقيق الغاية. إن فهمه لهذا الموضوع لا يختلف كثيراً عن الفهم الذي ساد بعده بين الراديكاليين الإسلاميين. وفي تقديره، فإن الحركة الإسلامية يجب أن تواجه الجاهلية «بالدعوة والبيان لتصحيح المعتقدات والتصورات. وتواجهه بالقوة والجهاد لإزالة الأنظمة والسلطات القائمة عليها»[٦]. وفي

(٦) الفصل الخاص بالجهاد في سبيل الله، ص٥٥ ـ ٨٢.

منظوره؛ فإن الإسلاميين الذين هم رمز عصر اجتثاث الجاهلية العصرية، يجب ألا يضعوا نظرية الجهاد في إطار الدفاع عن النفس، انطلاقاً من مبدأ أن العمل من أجل اجتثاث الجاهلية، وهي العملية التي ترجى منها إعادة أسلمة المجتمع وتدمير الدولة، هي المهمة الرئيسة للكفاح الديني.

ركائز دعوة سيّد قطب كما ترد في «معالم في الطريق»

١ - **حتمية إعادة وجود الأمة الإسلامية الذي انقطع** منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق ظهر الأرض جميعاً، ولا بد من إعادة وجود هذه الأمة لكي يؤدي الإسلام دوره المرتقب في قيادة البشرية مرة أخرى.

٢ - **العالم يعيش اليوم في جاهلية معاصرة** من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها، وهي جاهلية لا تخفف منها شيئاً هذه التيسيرات المادية الهائلة، وهذا الإبداع المادي الهائل. وهنا نهل سيد قطب من كتابات غربية ناقدة للحضارة المادية.

٣ - **طريق بعث الأمة الإسلامية يبدأ بوجود طليعة** تعزم هذه العزمة وتمضي في الطريق، تمضي في خضم الجاهلية الضاربة الأطناب في أرجاء الأرض جميعاً، تمضي وهي تزاول نوعاً من العزلة من جانب، ونوعاً من الاتصال من جانب آخر بالجاهلية المحيطة. فالأمة كانت موجودة ولم تعد، وقد انقطع وجودها يوم أن توقف العمل بأحكام الشريعة الإسلامية.

٤ ـ المثل الأعلى للأمة الإسلامية: الصحابة جيل قرآني فريد

لا بد من السير على خطاه من أجل بعث الأمة الإسلامية الفقيدة من جديد. لقد خرّجت هذه الدعوة جيلاً من الناس، جيل الصحابة، وهو كان جيلاً مميزاً في تاريخ الإسلام كله وفي تاريخ البشرية جميعه، ثم لم تعد تخرّج هذا الطراز مرة أخرى. نعم وُجد أفراد من ذلك الطراز على مدار التاريخ، ولكن لم يحدث قط أن تجمّع مثل ذلك العدد الضخم في مكان واحد، كما وقع في الفترة الأولى من حياة هذه الدعوة. وسبب هذا التفرد يتمثل في أن النبع الذي استقى منه ذلك الجيل وتخرّج عليه هو نبع القرآن، القرآن وحده. ثم اختلطت الينابيع بعد ذلك بفلسفة الإغريق، وأساطير الفرس وتصوراتهم، وإسرائيليات اليهود، ولاهوت النصارى. وتخرّج على ذلك النبع المشوب سائر الأجيال بعد ذلك الجيل، فلم يتكرر ذلك الجيل أبداً. العامل الآخر هو أن الصحابة، أي الجيل الأول، كانوا يقرؤون القرآن، كمن يتلقى الأمر ليعمل به فور سماعه، كما يتلقى الجندي في الميدان الأمر اليومي ليعمل به فور تلقيه، وهو ما أسماه منهج التلقي. والعامل الثالث لتفرُّد هذا الجيل، من وجهة نظر سيد قطب، هو العزلة الشعورية الكاملة بين ماضي المسلم في جاهليته وحاضره في إسلامه، تنشأ عنها عزلة كاملة في صِلاته بالمجتمع الجاهلي من حوله وروابطه الاجتماعية، فهو قد انفصل تماماً عن بيئته الجاهلية، واتصل نهائياً ببيئته الإسلامية، حتى ولو كان يأخذ من بعض المشركين ويعطي في عالم التجارة والتعامل اليومي، فالعزلة الشعورية شيء والتعامل شيء آخر. ثم يخلص سيد قطب إلى أننا اليوم، في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم، فلا بد إذن من أن نرجع ابتداء إلى النبع الخالص الذي استمد منه أولئك الرجال، النبع

المضمون، إنه لم يختلط ولم تشبه شائبة، نرجع إليه نستمد منه تصورنا لحقيقة الوجود كله ولحقيقة الوجود الإنساني، ولكافة الارتباطات بين هذين الوجودين وبين الوجود الكامل للحق.

٥ ـ **نقطة البدء في العمل الإسلامي المعاصر**: إعادة اعتناق لا إله إلا الله من جديد. ذلك أنه ينبغي أن يكون مفهوماً لأصحاب الدعوة الإسلامية أنهم حين يدعون الناس لإعادة إنشاء هذا الدين يجب أن يدعوهم أولاً إلى اعتناق العقيدة، حتى لو كانوا يدعون أنفسهم مسلمين وتشهد لهم شهادات الميلاد أنهم مسلمون. يجب أن يعلموهم أن الإسلام هو أولاً إقرار عقيدة لا إله الا الله بمدلوله الحقيقي، وهو رد الحاكمية لله في أمرهم كله وطرد المعتدين على سلطان الله بادعاء هذا الحق لأنفسهم. ولتكن هذه القضية هي أساس دعوة الناس إلى الإسلام أول مرة. فإذا دخل في هذا الدين بمفهومه هذا الأصيل عصبة من الناس، فهذه العصبة هي التي يطلق عليهم اسم المجتمع المسلم، الذي يصلح لمزاولة النظام الإسلامي في حياته الاجتماعية، لأنه قرر بينه وبين نفسه أن تقوم حياته كلها على هذا الأساس وألا يحكّم في حياته كلها إلا الله.

٦ ـ **ضرورة تبلور هذا المشروع العقدي في إطار تنظيمي وحركي**: إن العقيدة الإسلامية يجب أن تتمثل في نفوس حية وفي تنظيم واقعي، وفي تجمُّع عضوي، وفي حركة تتفاعل مع الجاهلية من حولها، كما تتفاعل مع الجاهلية الراسبة في نفوس أصحابها، بوصفهم كانوا من أهل الجاهلية قبل أن تدخل العقيدة إلى نفوسهم وتنتزعها من الوسط الجاهلي. إن التصور الاعتقادي يجب أن يتمثل من فوره في تجمُّع حركي، وأن يكون التجمع الحركي في الوقت ذاته، تمثيلاً صحيحاً وترجمة للتصور الاعتقادي. ويكرر سيد قطب، بعد ذلك، إصراره على أن تتمثل نظريته عن الحاكمية في

تجمُّع عضوي حركي منذ اللحظة الأولى. تجمُّع يخدم الفكرة الأساس، وهي عودة العباد لرب العباد وإخراجهم من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، بإخراجهم من سلطان العباد في حاكميتهم وشرائعهم وقيمهم وتقاليدهم إلى سلطان الله وحاكميته وشريعته وحده في كل شأن من شؤون الحياة.

٧ ـ **تطبيق الشريعة الإسلامية أمر سهل وميسور:** ثم يفصِّل لنا رؤيته عن طبيعة الحاكمية وطريقة الوصول إليها. ذلك أن مملكة الله في الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعيانهم، أو رجال الدين كما كان الأمر في سلطان الكنيسة، ولا رجال ينطقون باسم الآلهة كما كان الحال في ما يُعرف باسم الثيوقراطية، أو الحكم الإلهي المقدس. ولكنها تقوم بأن تكون شريعة الله هي الحاكمة وأن يكون مردُّ الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبينة. دين الله ليس غامضاً ومنهجه في الحياة ليس مائعاً، فهو محدد بشطر الشهادة الثاني: محمد رسول الله، في ما بلَّغه رسول الله ﷺ من النصوص والأصول، فإن كان هناك نص فالنص هو الحكم ولا اجتهاد مع النص، وإن لم يكن هناك نص، فهنا يجيء دور الاجتهاد وفق الأصول المقررة في منهج الله نفسه لا وفق الأهواء والرغبات ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]. والأصول المقررة للاجتهاد والاستنباط مقررة كذلك ومعروفة وليست غامضة ولا مائعة.

الجهاد عند سيّد قطب

لا تجد مواقع الإنترنت الإسلاموية ما تنشره لسيد قطب عن الجهاد سوى مقالته المعنونة: «إلى المتثاقلين عن الجهاد»، والمنشورة في كتابه **معركتنا مع اليهود**[1]. والكتاب يشتمل على تسع مقالات منقولة عن جريدة **الدعوة** الأسبوعية (التي توقفت عام ١٩٥٤ لتصدر بعدها **الإخوان المسلمون** ومديرها سيد قطب). وحدها مقالة «إلى المتثاقلين» لا تحمل تاريخ نشرها في **الدعوة**، أو مكان نشرها إن كان في غير **الدعوة**. والكتاب كله كما يظهر من عنوانه للحديث عن معركة فلسطين والجهاد في فلسطين. ولفت انتباهي أيضاً أن الذين كتبوا عن الإخوان المسلمين وعن النظام الخاص وعن علاقة الإخوان بثورة يوليو لم يذكروا سيد قطب أبداً. ويكفي أن نراجع كتاب ريتشارد ميتشل **الإخوان المسلمون** (بجزئيه المنشورين بالعربية، مكتبة مدبولي، مرجع سابق)، وهو كتاب مرجع، لكي يتبين عدم ورود اسم سيد أصلاً. وفي كتاب إسحق الحسيني عن الإخوان لا يكاد يذكر سيد لولا حديثه عن مقالات له في **الدعوة** (عام ١٩٥٤) وعن رد تهمة صلة الإخوان بالشيوعية من

---

(١) انظر الطبعة الخامسة، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ١٩٨٢، ص٥٦ ـ ٦٥.

حيث إن سيد قطب كتب مقالات ضد الشيوعية[2]. ودراسة الدكتور السيد مهدي فضل الله لا تذكر شيئاً عن مسألة الجهاد في فكره السياسي والديني[3]. أما دراسة جيل كيبل[4] فهي لا تذكر مسألة الجهاد إلا من ضمن الحديث عن كتاب **معالم في الطريق**، إذ يرى الكاتب الفرنسي (عن حق) أن المعالم هي الأصل الأيديولوجي لكل الاتجاهات الجهادية والتكفيرية اللاحقة، وهي مانيفستو الثورة الإسلامية. وشرح سيد قطب رأيه في الجهاد في فصل خاص من كتاب **معالم في الطريق**، الذي نجد أفكاره كلها؛ لا بل بعض نصوصه حرفياً في موسوعة سيد التفسيرية **في ظلال القرآن**. وفي شرحه للجهاد يقارب قطب الشرح الماركسي للثورة الشاملة، وليس التفسير الديني للجهاد.

الجهاد عند سيد قطب هو «جهاد في سبيل الله، جهاد لتقرير ألوهية الله في الأرض وطرد الطواغيت المغتصبين لسلطان الله، جهاد لتحرير الإنسان من العبودية لغير الله، ومن الفتنة بالقوة عن الدينونة لله وحده، والانطلاق من العبودية للعباد. ومن ثم ينبغي له أن ينطلق في الأرض كلها لتحرير الإنسان كله بلا تفرقة بين ما هو داخل في حدود الإسلام وبين ما هو خارج عنها»[5].

ويعتمد قطب في صياغته لمفهوم الجهاد على تعريف أورده ابن القيم في زاد المعاد قسّم فيه كفاح النبي لنشر الإسلام إلى

---

(٢) الإخوان المسلمون: كبرى الحركات، مرجع سابق، ص٤٩، و٢٥٧ ـ ٢٥٨.

(٣) مهدي فضل الله، مع سيد قطب في فكره السياسي والديني، مؤسسة الرسالة، بيروت، لا. ت.

(٤) النبي والفرعون، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨.

(٥) الظلال، ج/٣: ١٧٣٧.

مراحل؛ هي مرحلة الدعوة السلمية (بغير قتال ولا جزية)، ثم مرحلة الإذن بالقتال التي بلغت حد قتال المسيحيين واليهود بعد نزول سورة (براءة) (حتى يعطوا الجزية أو يدخلوا في الإسلام) ومقاتلة الوثنيين والمنافقين دون هوادة وحتى النهاية. وأراد سيد قطب من ذلك أن يعيد تأكيده على أن جهاده هو والطليعة الجديدة يمكن أن يجتاز المراحل نفسها التي قطعها كفاح النبي، وأنه لا تنتفي الحاجة إلى الجهاد إلا بعد إقرار الإسلام. ويستخدم سيد قطب كلمة «ثورة شاملة» للقول بأن الإسلام «إعلان عام لتحرير الإنسان في الأرض». أي تماماً كالماركسية في زعمها تحرير الإنسان عبر تحرير البروليتاريا ثم حكمها أو ديكتاتوريتها التي تمهّد لتدمير الدولة. وسيد قطب يدعو إلى تدمير الدول القائمة (حاكمية البشر) وذلك لتحقيق حاكمية الله. لقد كانت شرعية الثورة موضع خلاف شديد عند المجتهدين المسلمين الذين لم يضفوا صفة القداسة على الثورة، بل رفضوا مشروعيتها وأوجبوا طاعة الحاكم المنتصر حتى لو لم يكن عادلاً؛ لاعتقادهم أن مساوئ الثورة تفوق محاسنها (والإمام علي نفسه هو القائل: سلطان غشوم ولا فتنة تدوم). وقد عبّر كل من محمد عبده وحسن البنا عن آراء معتدلة ولم يُفتِ أي منهم بجواز تدمير الدولة. كما أن مفهوم «تدمير الدولة» لا وجود له إلا عند الخوارج. ومن هنا فإن سيد قطب إذ يبتعد عن آراء أئمة السنة والجماعة (كما عن آراء علماء الشيعة في الحقيقة)، فإنه يلتقي مع الخوارج (ومع الماركسية اللينينية) في مسألة ضرورة تدمير الدولة لإقامة دولة جديدة محلها، كمسعى لتحقيق التطلعات السياسية وتأسيس دولة تعبّر عن جوهر الدين (تماماً كما أن دولة ديكتاتورية البروليتاريا مقدمة لتدمير الدولة وزوالها للسير نحو الشيوعية). وسيد قطب من المؤمنين إيماناً

راسخاً بأن الثورة أو القتال أو الحرب أو الكفاح التي عبّر عنها كلها باسم الجهاد، تشكل جزءاً من متطلبات الدين، وأن الدين لا يستقيم من دون إقامة بنيات سياسية متوافقة. ووفق هذا المنظور، فالدولة المزمع إنشاؤها لها مهمة دينية هي إقرار حاكمية الله. وهذه النظرة تقترن بالمفهوم الذي يرى أن الدولة المزمع إنشاؤها ستواجه صراعاً مستديماً من قبَل الدول غير المسلمة، وبسبب ذلك تصبح علاقة هذه الدولة مع العالم علاقة متوترة على الدوام، وذلك تجسيداً لنظرية دار الإسلام مقابل دار الحرب. وهو يُعبّر عن ذلك بقوله: «إن هناك داراً واحدة هي دار الإسلام. وما عداها فهو دار حرب، علاقة المسلم بها إما القتال وإما المهادنة على عهد أمان، ولكنها ليست دار إسلام ولا ولاء بين أهلها وبين المسلمين»[٦]. وبهذا فإن النتيجة الوحيدة التي تترتب على ذلك هي بروز علاقات دولية متوترة بين تلك الدولة وما عداها من الدول التي ليست على شاكلتها. ويذهب سيد قطب أبعد من ذلك حين يرفض قصر الجهاد على مجرد الدفاع لصد العدوان، إذ يعتبره «حركة اندفاعٍ وانطلاقٍ لتحرير الإنسان في الأرض كلها». وهو لذلك «لا يكتفي بالبيان أو اللسان». وإنما «يواجه الواقع بوسائل مكافئة له»، إذ يصل قطب إلى ما كان وصل إليه ابن القيم؛ الكفار على ثلاثة أقسام: محاربون للإسلام، وأهل عهد، وأهل ذمة. ثم آلت حال أهل العهد والصلح إلى الإسلام. فصاروا معه قسمين: محاربين وأهل ذمة، والمحاربون له خائفون منه. فصار أهل الأرض معه ثلاثة أقسام: مسلم مؤمن به، ومسالم له آمن (وهم أهل الذمة كما يفهم من الجملة السابقة)، وخائف محارب. فمسألة الجهاد بالنسبة لسيد

(٦) معالم في الطريق، فصل جنسية المسلم وعقيدته، ص١٣٧.

قطب هي قضية منهج لا قضية دفاع عن الأوطان أو ما شابه ذلك. «والمنهج الإسلامي يعني الانطلاق بالمذهب الإلهي ضد العقبات المادية التي تقف في وجهه من سلطة الدولة ونظام المجتمع». «وهذه كلها هي التي ينطلق الإسلام ليحطمها بالقوة، كي يخلو له وجه الأفراد من الناس». «وحيثما وُجد التجمع الإسلامي الذي يتمثل فيه المنهج الإسلامي فإن الله يمنحه حق الحركة والانطلاق لتسلُّم السلطان وتقرير النظام»[٧].

(٧) معالم في الطريق، فصل الجهاد في سبيل الله، ص٥٥ ـ ٨٢.

تقويم علاقة الإخوان وسيّد قطب

يمكن القول إن الإخوان المسلمين استفادوا وتضرروا في آن من نظرية سيد قطب. فقد رأى الإخوان في البداية أن سيد قطب أهداهم شيئاً قيماً للغاية من الممكن استخدامه كسلاح نظري لتحليل سلوك الدولة ومواجهتها (تماماً كحال الحركات الإسلامية حين دخل طلائعها مفكرون ماركسيون كبار أسلموا في مصر ولبنان وفلسطين والعراق.. إلخ). وقد اقتنع الشبان من الإخوان المسلمين تماماً بأنه يمكن على هدي نظرية سيد قطب تحقيق نجاحات أفضل. ومن الواضح أن الراديكالية العقدية قد تدعمت كثيراً بفعل نظرية سيد قطب، ولم تعد قضية شرعية الكفاح بلا هوادة وحتى النهاية (الثورة الدائمة حسب تروتسكي أو المتواصلة حسب ماوتسي تونغ) ضد الدولة الشريرة (الدولة جهاز في خدمة الحكام حسب لينين) تحتمل أي نقاش محتدم. وفي البداية، عندما صاغ سيد قطب نظريته، لم توجَّه أية انتقادات إليها، واعتبر الإخوان أن سيد قطب يعبّر عن خوالجهم وأحاسيسهم. ويمكن قراءة ذلك في كتاب سالم علي البهنساوي **الحكم وقضية تكفير المسلم**[1]، وهو من أول

(١) دار الأنصار، القاهرة، ١٩٧٧.

وأهم الكتب في الرد على مقولات الجاهلية والحاكمية والتكفير. ولعل سهولة قبول الآراء الواردة في **معالم في الطريق** كانت تعكس الجو النفسي الذي ساد آنذاك داخل صفوف الإخوان المسلمين، والذي حثهم على تبني أي رأي ضد الدولة التي كانت تضطهدهم وتسومهم صنوف التعذيب والقتل. على أن ذلك قد يعني أيضاً أن الإخوان كانوا مهيئين أيديولوجياً لتكفير المجتمع الذي يعيشون فيه والدولة التي تضطهدهم، انطلاقاً من تجربة النظام الخاص وما تلاها من أمور سبق عرضها. ولاحظ الإخوان لاحقاً أن النظرية أخذت تلحق الضرر بهم، إذ إنه مع تنامي الراديكالية الأيديولوجية واشتداد ساعد التطرف في صفوفهم، لم تعد القيادة قادرة على السيطرة على تهور المتشددين الشباب من أعضائها، المندفعين إلى استخدام العنف ضد «جاهلية» المجتمع و«ظلم» الدولة. وأفضى ذلك في مراحل لاحقة إلى تمرد الأعضاء على قيادتهم بسبب محاولاتها ضبط سلوكهم. ووجدت العناصر المتذمرة أنه أمر مهين لها أن تبقى في صفوف تنظيم يقمع رغبتهم في استخدام العنف ضد الجاهلية ويمنعهم من ضرب الأداة التي تمثل تلك الجاهلية، والمقصود بالأداة هي الدولة، مما تسبب في خروج الكثيرين من صفوف الإخوان المسلمين. ولم تكتف النظرية بذلك فقط، بل أدت إلى توتير علاقة الإخوان المسلمين مع المجتمع وكذلك مع أكبر مؤسسة دينية في مصر وهي مؤسسة الأزهر. كل هذه الأسباب حثَّت حسن الهضيبي على محاولة إيجاد سبيل إلى الاعتدال والتنكر لنظرية سيد قطب. وفي عام ١٩٦٩ نشر الهضيبي أول وثيقة مهمة في شكل كتاب بعنوان **دعاة لا قضاة**.

دعاة لا قضاة

حول مسألة التكفير كان هناك تيار داخل جماعة الإخوان يقول إن الرجل كان حين ينطق بالشهادتين يجد الكيان الذي يعلن دخوله فيه، وبهذا يكون قد انتقل عملياً من كيان يشرك بالله إلى كيان يسلم لله ويعطيه كل ولائه، وبهذا يكون واضحاً لديه تكاليف النطق بالشهادتين فهمهما أم لم يفهمهما. أما الآن فليس هناك كيان إسلامي يدخل فيه المرء الذي ينطق الشهادتين ويعطيه وحده ولاءه، ولذلك يشترط دخول الفرد في كيان إسلامي للحكم بإسلامه، ولا يكفي مجرد النطق بالشهادتين، والدليل على ذلك أنه لم نجد رجلاً بايع رسول الله وانصرف إلى مجتمعه ليعيش فيه كما يعيشون، بل يدخل مجتمع المسلمين ويعلن ولاءه العام حتى لو اضطرته الحركة أن يعيش بعيداً عن المجتمع بأمر رسول الله، وحديث حذيفة بن اليمان يؤكد ذلك حين يقول له الرسول ما معناه: «عليك أن تلزم جماعة المسلمين وإمامهم، قال: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: فاعتزل تلك الفرق كلها، ولو أن تعض بأصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك»[1].

---

(١) دعاة لا قضاة، حسن إسماعيل الهضيبي، دار الطباعة والنشر الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٧، ص١٧٣. وانظر أيضاً: ٧ أسئلة في العقيدة والرد عليها، تخطي الصعوبات والعقبات، حسن الهضيبي، دار الأنصار، القاهرة، ١٩٧٨، ص٣ ـ ٤.

رد الهضيبي على هذه المسألة بأن عبارة الكيان الإسلامي عبارة تحتاج إلى تحديد وضبط على أسس شرعية حتى لا يقع الاختلاف الجوهري في مدلولها. ودخول المسلم إلى الكيان الإسلامي لا يمكن أن يتم إلا بعد أن يثبت إسلامه الذي هو النطق بالشهادتين من دون أي شرط يُعلَّق عليه الحكم بإسلامه، ودخوله الكيان الإسلامي هو إحدى النتائج التي تترتب على ثبوت عقد الإسلام للمرء؛ والقول بأننا لم نجد رجلاً بايع رسول الله وانصرف إلى مجتمعه ليعيش فيه، بل يدخل مجتمع المسلمين ويعلن له الولاء التام، هذه القضية لو صحت لا تؤدي إلى النتيجة التي يُراد الاستدلال بها. فليس فيها شبهة دليل على أن دخول الكيان الإسلامي شرط يُعلّق عليه الحكم بإسلام الناطق بالشهادتين. أما أن الناطق بالشهادتين مأمور أن يهاجر من بين أظهر المشركين وأن يقيم بين المسلمين؛ فشأنه بذلك شأن التزام الناطق بالشهادتين المحكوم بإسلامه العمل على تنفيذ كافة شرائع الإسلام في سبيل الله إلى كافة شرائع الإسلام من صلاة وصوم وزكاة وحج. والتزام الجهاد في سبيل الله، إلى كافة شرائع الإسلام التي تلزمه. فالهجرة إلى دار الإسلام أو التزام جماعة المسلمين شريعة من شرائع الإسلام لا تلزم إلا المسلم الذي ثبت له فعلاً عقد الإسلام، ولا تُقبل إلا من مسلم محكوم له بالإسلام، شأنها في ذلك شأن الصلاة والزكاة والصوم والحج، إلى آخر شرائع الإسلام التي ما ترك رسول الله أحداً ممن بايعه وقبل إسلامه إلا وأمره باعتقادها والعمل بها[٢]. وبعد أن يدعم الهضيبي رأيه بأن عدم وجود «كيان إسلامي» حالياً، يخرج الجميع عن الإسلام بما فيهم الذين يدعون

---

(٢) دعاة لا قضاة، ص١٧٤.

إلى دخول «الكيان الإسلامي» كشرط لعقد الإسلام، ويستشهد بقول حسن البنا في رسالة التعاليم البند العشرين إذ يقول: «ولا نكفِّر مسلماً أقر بالشهادتين وعمل بمقتضاهما وأدى الفرائض برأي أو معصية ما لم ينكر معلوماً من الدين بالضرورة أو كذَّب صريح القرآن أو فسّره على وجه لا تحتمله أساليب اللغة العربية بحال، أو عمل عملاً لا يحتمل تأويلاً إلا الكفر»[3]. والنقطة الثانية التي أثيرت حول مسألة التكفير هي أنه إذا لم يكفر أحد نطق بالشهادتين، ليس معنى ذلك أن يحكم للناس مجتمعين بالإسلام، وهناك من يؤكد تماماً أن فيهم كثرة تأتي أعمالاً وأقوالاً هي بنفسها تُخرج عن الملة، كما لا يمكن أن يرميهم جملة بالكفر، كذلك يتحرج من وصفهم جملة بالإسلام. وهنا أيضاً استند الهضيبي على رسالة التعاليم التي كتبها حسن البنا فيقول: «وكل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها من التكلف الذي نُهينا عنه شرعاً». ولكن هذه المقدمة في الرد الذي أورده الهضيبي لم تكن بالمقدمة المقنعة؛ لأن المسألة المطروحة الذي ينهى عن الخوض فيها ينبني عليها عمل وليس بالعمل الثانوي، بل ينبني عليها عمل تقوم على قاعدته اعتبار أفراد المجتمع كافرين أم مرتدين وكيفية التعامل معهم من وجهة نظر الجماعة المسلمة التي تنادي بوحدانية تمثيلها للإسلام الصحيح. ولكن الهضيبي يستدرك القول، ويقدم جواباً يقول: «إننا نحكم على الفرد في المجتمع الذي عم فيه الإسلام بالإسلام حتى نتبين خلاف ذلك، هذا رغم عدم سماع غالبية المسلمين للفظ الشهادتين من كل من في هذا المجتمع، وإنما يكفي للعلم بأن الشخص مسلم وأنه نطق بالشهادتين، أنه تصدر عنه

(٣) المرجع السابق، ص١٧٨. و٧ أسئلة في العقيدة والرد عليها، ص١٤.

أعمال مما وردت في شرائع الإسلام، كأن تراه يؤذن أو يردد الأذان، أو يصلي على الرسول عليه الصلاة والسلام، أو يقرأ القرآن أو يدعو الناس إلى الإسلام، أو إلى إقامة شريعة الله، أو يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر»[٤].

أما نقطة الخلاف الثانية فقد كانت حول مفهوم الجاهلية، وعما يسمى المجتمع الجاهلي، وإمكانية إطلاق تسمية مجتمع جاهلي على المجتمعات القائمة الآن. يرى الهضيبي أن «الجاهلية كالضلال والعصيان والفسوق والظلم، من الألفاظ التي استعملت في القرآن الكريم وفي الأحاديث النبوية، وتعني الخروج على أحكام الدين، ذلك الخروج الذي لا يبلغ أحياناً حد الخروج عن الملة. وأحياناً يبلغ حد الخروج عن الملة والردة عن الإسلام». ويسند الهضيبي قوله بحديث لرسول الله حين قال لأبي ذر الغفاري ﷺ: «إنك امرؤ فيك جاهلية»، ويعلّق البخاري الذي أورد هذا الحديث بالقول: «المعاصي من أمر الجاهلية، ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك». كما يعتبر الهضيبي «أن كلمة الجاهلية يقصد بها كل خروج عن أحكام الدين، أما تحديد ما إذا كان ذلك الخروج قد بلغ حد الردة عن الإسلام أم لا، فيرجع فيه للأحكام الشرعية التي تحدد الفرق بين المعصية التي لا تعتبر مرتكبها مرتداً، من تلك التي يعتبر مرتكبها مرتداً، والقول إن المجتمع جاهلي يوازي القول إن المجتمع ضال أو المجتمع فاسق، فجميع هذه الألفاظ إنما تدل على أن فيه خروجاً ظاهراً على أحكام الدين، وأن تلك الصفة غالبة على حال أفراده وأنظمته. ولكن لتحديد ما إذا كان ذلك الخروج قد بلغ بفرد معين أو

(٤) دعاة لا قضاة، ص١٨٠. و٧ أسئلة في العقيدة والرد عليها، ص١٧.

بالمجموع كله حد الردة والكفر أم لا، يتعيّن الرجوع إلى أحكام الشريعة المأخوذة من الآيات والأحاديث والحاكمة في هذا الشأن»[٥].

أما نقطة الخلاف الثالثة فهي حول موضوع الجماعة المسلمة والبيعة؛ فهناك من استند إلى أحاديث للرسول ومنها: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث» منها؛ «التارك لدينه، المخالف للجماعة»؛ وحديث: «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»؛ وحديث: «من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه إلا أن يراجع»، ليقول إنه لا يصح أن يوجد المسلم بغير جماعة، وعليه فإن خروج المرء عن الجماعة خروج عن الملة. واستنتج أصحاب الرأي نفسه أنه إذا عمل شخص في منظمة معروف أنها تتعارض مع ما يقرره الإسلام أو أنها تعمل لمحاربة جماعة الإسلام فلا يحكم له بالإسلام. وكان رد الهضيبي على هذه المسألة بالقول: «هناك اختلاف كبير بين الفقهاء في بيان الجماعة وشروطها وأحكامها، ومعنى البيعة وحكم من لم يبايع. ومن المسلَّم أن جماعة الإخوان المسلمين، مع إيمانها الكامل بأنها قامت على الحق ويقينها الذي لا شك فيه، وأن دعوتها دعوة حق خالصة، أمر الله بها أمر وجوب وإلزام، فإن من المؤكد أن الاختيار الفقهي لمؤسسها لم يكن النظر إليها باعتبارها جماعة المسلمين المقصودة في الأحاديث، وإنما هي داعية بعون الله لتحقيق جماعة المسلمين، يؤكد ذلك أن مؤسس الجماعة ﷺ قد اعترف طوال فترة قيادته للجماعة وجميع صحبه الذين آزروه واجتمعوا معه على دعوته، قد اعترفوا لغيرها من الجماعات بأنها

(٥) دعاة لا قضاة، ص١٨١ ـ ١٨٢. و٧ أسئلة في العقيد والرد عليها، ص١٨ ـ ١٩.

جماعات إسلامية، كما اعترفوا بصفة المسلم لمن لم يكن منضماً لجماعة الإخوان أو فُصل منها»[٦]. وبذلك يكون الهضيبي قد حرر الجماعة بوصفه لها جماعة من المسلمين، وليست جماعة المسلمين التي ينطبق عليها شروط لم تكن جماعة الإخوان قد استوفتها، وبالوقت نفسه يعلن أن الخروج عن جماعة الإخوان لا يعني خروجاً عن الملة الذي يعتبر ارتداداً يحكم عليه الإسلام بالقتل، واستند في هذا المجال إلى عمليات الفصل والانشقاقات التي حصلت في عهد المرشد الأول ومؤسس الجماعة الشيخ حسن البنا.

كما رأى المرشد الهضيبي أن عدم وجود «جماعة المسلمين» ولا إمام لا ينفي صفة الإسلام عن المسلمين، رغم أنه رأى في الوقت نفسه أن التعاون على البر والتقوى الذي أمر الله به «يتضمن التآلف في جماعة لتنفيذ أمر الله، إذ إن الانتظام في جماعة ضرورة يقتضيها التعاون المأمور به لتحقيق المقصد المطلوب شرعاً. أما فيما يتعلق بتكفير من يعمل في منظمة تحارب الإسلام والمسلمين، فيرى الهضيبي أن هذا الشخص «متولٍّ للكافرين». و«تلك قاعدة عامة، أما تطبيقها على الأفراد فيحتاج إلى تحقيق واستيضاحات قلما تتوافر لغير ذي سلطة ما لم تكن المنظمة متبرئة من الإسلام جملة، بحيث لا يشتبه على أحد أنها خارجة على الإسلام محاربة له، ونكرر القول إننا دعاة ولسنا قضاة»[٧].

---

(٦) دعاة لا قضاة، ص١٨٥.

(٧) مصدر سابق، ص١٨٦. و٧ أسئلة في العقيدة والرد عليها، ص٢٨ ـ ٢٩.

المدافعون عن سيّد قطب

أ ـ سالم البهنساوي

لعل أبرز دفاع عن المرحوم الشهيد سيد قطب هو الذي صدر عن المستشار سالم البهنساوي في كتابه **فكر سيد قطب في ميزان الشرع**[1]. إذ تناول الكتاب «تقييم فكر سيد قطب تقييماً منصفاً وموضوعياً، بعيداً عن الانفعالات والعواطف والأغراض الخاصة والنتائج المسبقة. ووضع هذا الفكر في موضعه الصحيح من الفكر الإسلامي، ووزنه بميزان الشرع ومبادئ الإسلام وأحكام الشريعة. ثم مناقشة الشبهات التي أُثيرت حول هذا الفكر والاتهامات التي وُجهت لصاحبه».

في الفصل الأول (وعنوانه المنهج الإسلامي بين العاطفة والموضوعية) تناول المؤلف عدة نقاط، كان أولها: تطور فكر سيد قطب، وكيف بدأ حياته أديباً صرفاً، ومن خلال دراسته الأدبية تناول النواحي الجمالية والفنية في القرآن الكريم، فأصدر كتابيه **التصوير الفني في القرآن** و**مشاهد القيامة في القرآن**، ثم بدأ

(١) فكر سيد قطب في ميزان الشرع، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ج.م.ع، لا. ت.

اهتمامه بالنواحي الفكرية والإصلاحية للمجتمع مع نهاية الأربعينيات، فأصدر كتابيه **العدالة الاجتماعية في الإسلام ومعركة الإسلام والرأسمالية**، ثم ارتبط بحركة الإخوان المسلمين ونشاطها، وبدأ إصداره لكتاب **في ظلال القرآن**. ثم مروره بتجربة السجن والاعتقال مع الإخوان المسلمين بعد حادث المنشية في عام ١٩٥٤، ومعايشته للمحنة الرهيبة التي مرت بها الحركة الإسلامية في حقبة الخمسينيات والستينيات، وما لاقاه رجالها من تنكيل على أيدي الأنظمة الحاكمة، وتأثير ذلك على فكر سيد قطب وكتاباته، فأعاد تنقيح **في ظلال القرآن** وأصدر بعض الكتب التي تتناول الصراع بين الإسلام وخصومه، ومنهج التغيير ووسائله وأساليبه، وكان أهم هذه الكتب كتابه الشهير **معالم في الطريق**.

المنهج الغائب

تحت هذا العنوان تناول المؤلف الأخطاء المنهجية التي وقع فيها الباحثون والنقاد في تناولهم لكتابات سيد قطب، وأهمها:

- تعمُّد البحث عن الأخطاء وتسجيل العيوب.

- عدم التفرقة بين الخطأ في المنهج - كخطأ الخوارج - والخطأ في الفروع والآراء، الذي هو من طبيعة البشر.

- قياس فكر الكاتب على ما يحمله الناقد من معتقد أو مذهب.

- إغفال المنهج الإسلامي في الحكم على الفكر عند تعارضه.

- عدم جمع أقواله في الموضوع الواحد، ثم التركيز على موضوع واحد وتفسيره طبقاً لانطباع الباحث وهواه.

وينتقل الكاتب إلى المنهج الإسلامي الصحيح في الحكم على الأقوال والأفكار، ويشمل عدة قواعد أصولية:

القاعدة الأولى: عدم اتباع المتشابه: فإذا كان الموضوع قد ورد بشأنه عدة أقوال فلا يتم تصيُّد القول الذي يثير الفتنة، بل يجب جمع الأقوال في الموضوع الواحد لنصل إلى الحكم الصحيح. ويفند الكاتب هنا ما نُسب إلى سيد قطب من القول بتكفير المسلمين، ويدلل على ذلك بما ورد عنه حول المصطلحات والمفاهيم الآتية:

أولاً: المجتمع الجاهلي.

ثانياً: الجماعة والكفر.

ومن تجاهلوا هذه القاعدة تلمَّسوا أقوالاً لسيد قطب ظاهرها يفيد الكفر، ولم يكلفوا أنفسهم عناء البحث في مؤلفاته لإثبات هذه الافتراضات أو نفيها، فيزعمون أنه يكفِّر من ليس في جماعته، وخير ما يرد على ذلك قوله حين سئل في تحقيقات النيابة: هل ترى أن هناك فرقاً بين المسلم المنتمي لجماعة الإخوان وغير المنتمي لتلك الجماعة؟ فقال: «الذي يميز الإخوان أن لهم برنامجاً محدداً في تحقيق الإسلام، فيكونون مقدمين في نظري على من ليس لهم برنامج محدد».

ثالثاً: دار الحرب. وبالأدلة والبراهين من كتابات سيد قطب، ينفي ما نُسب إليه من اعتبار غير المسلمين دار حرب، ويجب استخدام السيف معهم حتى ولو لم يكن منهم اعتداء على المسلمين، وينتهي الكاتب إلى أن هذا كذب صراح عليه.

القاعدة الثانية: الاحتكام إلى القرآن والسنة: وهذه القاعدة

تعني أنه عند الاختلاف والتنازع يجب الاحتكام إلى القرآن والسنة، وليس العكس. ومن أمثلة ذلك؛ نسبوا إليه فكرة المرحلية في عصرنا، ومقتضاها أن المجتمعات المعاصرة تشبه المجتمع المكي قبل الهجرة وتأخذ حكمه، من حيث وجوب الهجرة منها واعتزالها، والكف عن القتال (في حين أن المرحلية عند سيد قطب تتعلَّق بالحركة الجهادية، ولا تشير من قريب أو بعيد إلى القول بالمرحلية في الأحكام الشرعية في عصرنا). والأعجب ادعاء البعض أن هذه المرحلية تفيد حِلَّ زواج المسلم بالمشركات في عصرنا بدعوَى أننا في العصر المكي، رغم قوله صراحة في تفسير الظلال (الحكم الأول يتضمن النهي عن زواج المسلم بمشركة وعن تزوج المشرك من مسلمة).

القاعدة الثالثة: التفرقة بين القضاة والدعاة: وهنا يشير المؤلف إلى خطأ جسيم يقع فيه من يقرأ كتب الدعاة، مثل سيد قطب وغيره، هذا الخطأ هو اعتبار أقوال هؤلاء أحكاماً شرعية. وهؤلاء الدعاة لم يقصدوا إصدار أحكام على المسلمين. بل إن سيد قطب صرَّح أكثر من مرة وفي أكثر من موضع أن من رغب في معرفة الحكم الشرعي في المسألة فليرجع إلى كتب الفقه، وأعلن أكثر من مرة أننا دعاة ولسنا قضاة.

القاعدة الأخيرة: المنهج الإسلامي في التوفيق بين النصوص التي ظاهرها التعارض، ومنهج الإسلام في التعامل مع النصوص الشرعية التي ظاهرها التعارض يضع القواعد الآتية:

١ ـ جمع كل النصوص الواردة بالموضوع، ثم التوفيق بين النصوص التي ظاهرها التعارض.

٢ ـ الترجيح بين النصوص إذا تعذَّر التوفيق بينها.

٣ ـ عند تعذُّر الترجيح يُلجأ إلى الاستثناء بالنسخ والتخصيص.

وهذا المنهج الذي طبقه العلماء على نصوص الكتاب والسنة يأبى البعض تطبيقه على كتابات سيد قطب وغيره، ويصرُّون على اعتبار هذه الأقوال غيرَ قابلة للتأويل والترجيح بما يتوافق مع الكتاب والسنة.

وفي الفصل الثاني (بين الكفر ولزوم الجماعة) يبدأ البهنساوي بتساؤل استنكاري: «إذا كان التخلُّف عن بيعة الخليفة أو الإمام ليس كفراً، فهل التخلف عن البيعة للجماعة كفر؟ والذين يزعمون أن المسلم غير المنخرط في جماعتهم قد كفر يسندون مزاعمهم بمقتطفات من كتابات سيد قطب حول آيات سورة الأنفال. يتحدث فيها عن نفي الولاية عن المؤمنين الذين آمنوا وظلُّوا بمكة ولم يهاجروا، وهو إذ ينفي الولاية عنهم إنما يريد نفي ولاء النصرة لا نفي ولاء العقيدة. وفات هؤلاء أن تحقُّقَ الولاء أو انعدامه شيء والكفر شيء آخر، فهؤلاء الأفراد ليسوا أعضاء في المجتمع المسلم، ومن ثم لا تكون بينهم وبينه ولاية، ولكن هناك رابطة العقيدة. وليس أدل على براءة سيد قطب من هذه الانحرافات من أنه كان يصلي في سجن ليمان طرة خلف إمام من غير الإخوان؛ لأنه كان أكثر حفظاً».

سيد قطب والخروج على الحاكم

ثم يتعرض الكاتب لهذا الموضوع وينقل عن مذكرات سيد قطب قبيل إعدامه قوله: «واتفقنا على مبدأ عدم استخدام القوة لقلب نظام الحكم، وفرض النظام الإسلامي من أعلى منطقة البدء،

وهي نقل المجتمعات ذاتها إلى المفهومات الإسلامية الصحيحة»، وهو في هذا يتَّفق مع رأي جُمهور أهل السنة من العلماء والفقهاء، كما بيَّنه الكاتب بالتفصيل.

وفي الفصل الثالث (المجتمع بين المفاصلة والاتصال)؛ يقرر الكاتب أن إطلاق وصف الجاهلية على أشخاص معينين يراد به جاهلية الاعتقاد إن كانوا كفاراً، وجاهلية المعصية إن كانوا مسلمين؛ ولهذا قال النبي لأبي ذر: «إنك امرؤ فيك جاهلية». وإذا أُطلق وصف الجاهلية على المجتمع ككل قد يراد به جاهلية الكفر أو المعصية، حسب نوع العمل الذي وُصِف المجتمع من أجله بهذا الوصف، وبهذا التقرير نستطيع أن نفهم أقوال سيد قطب عن الجاهلية والمجتمع الجاهلي، من دون لبسٍ أو تجنٍّ.

بين المساجد ومعابد الجاهلية

أخذ بعض الشباب من أقوال سيد قطب قاعدةً عامةً؛ هي أن اعتزال معابد الجاهلية ليس خاصاً ببني إسرائيل في زمن نبي الله موسى، بل هو موجَّه إلى المؤمنين في عصرنا؛ باعتزال المساجد لأنها معابد جاهلية. وسيد قطب لم يطلق القول حين تحدث عن «اعتزال معابد الجاهلية واتخاذ بيوت العصبة المؤمنة مساجد»، بل وضَّح المناسبة وهي قوله: «وقد يجد المسلمون أنفسهم ذات يوم مطارَدِين في المجتمع الجاهلي، وقد عمَّت الفتنة وتجبَّر الطاغوت، وفسَد الناس وأنتنت البيئة، وهنا يرشدهم الله إلى أمور، منها اعتزال معابد الجاهلية».

وينتهي المؤلف إلى نتيجة مهمة؛ وهي حتمية تأويل أقوال سيد قطب، ويشير إلى الخطاب الذي نشره محمد قطب ـ شقيق سيد

قطب ـ ويقول فيه: «ولقد سمعته بنفسي أكثر من مرة يقول: نحن دعاة ولسنا قضاةً.. إن مهمتنا ليست إصدار الأحكام على الناس، ولكنَّ مهمتنا تعريفهم بحقيقة لا إله إلا الله».

أما الفصل الرابع (اعتزال المجتمع وتحطيمه) فيناقش فيه البهنساوي عبارات وردت لسيد قطب قد يؤولها من أراد على أنه يربط الهجرة بالعقيدة، وليس لديهم أي سند بهذا الادعاء، فهل في كلمات سيد قطب استنتاج هؤلاء؟ وبمراجعة أقوال سيد قطب نرى أنه في إيجابِه الهجرة من جديد إنما يريد الهجرة إلى الإسلام وجماعته وكيانه الحركي، ولا يقصد بها الهجرة إلى الكهوف والجبال وهجرة المعاهد والجامعات. ويطيل الكاتب في مناقشة أفكار اعتزال المجتمع وتحطيمه، واستحلال أموال الأفراد وممتلكاتهم في مناقشة فقهية جيدة، وإن كانت بعيدةً عن مناقشة أفكار سيد قطب وآرائه.

ويناقش الكاتب في الفصل الخامس (أنواع الكفر) موضوع الكفر، وهل يتحقق بمجرد المعصية والكبيرة أم لا، وموضوع الحكم بغير ما أنزل الله وما ورد فيه من آيات سورة المائدة، ومحاولة تحديد المقصود من الظلم والفسق والكفر الوارد بالآيات.

وفي الخاتمة (سيد قطب بين الأصحاب والخصوم) يعرض الكاتب لبعض آراء الباحثين ونقدهم وتقييمهم لفكر سيد قطب عرضاً سريعاً، ويردُّ عليهم أيضاً رداً سريعاً، مكرراً فيه ما سبق أن بيَّنه في الفصول الأولى من الكتاب.

ب ـ محمد قطب وأفكار التكفير والهجرة

هذا وقد حاول شقيق سيد الأستاذ محمد قطب استكمال نهج سالم البهنساوي في الدفاع عن شقيقه الشهيد ونقض دعاوى

التكفيريين والمفاصلين للمجتمع. فنشر محمد رسالة بمجلة **المجتمع** الكويتية، يردُّ التهم المتعلقة بالتكفير واعتزال المجتمع. هنا نص الرسالة لأهميتها التاريخية[٢]:

«أخي؛ السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. وبعد. فإنك تعلم يا أخي ما دار من لغط في محيط الإخوان حول كتابات الشهيد سيد قطب، وما قيل من كونها مخالفة لفكر الإخوان أو جديدة عليه. وأحب في هذا المجال أن أثبت مجموعة من الحقائق؛ أحس بأنني مطالب أمام الله بتوضيحها حتى لا يكون في الأمر شبهة. إن كتابات سيد قطب قد تركزت حول موضوع معين، هو بيان المعنى الحقيقي لـ لا إله إلا الله، شعوراً منه بأن كثيراً من الناس لا يدركون هذا المعنى على حقيقته، وبيان المواصفات الحقيقية للإيمان كما وردت في الكتاب والسنة، شعوراً منه بأن كثيراً من هذه المواصفات قد أهمل أو غفل الناس عنه. ولكنه مع ذلك حرص حرصاً شديداً على أن يبين أن كلامه هذا ليس مقصوداً به إصدار أحكام على الناس؛ وإنما المقصود به تعريفهم بما غفلوا عنه من هذه الحقيقة ليتبينوا هم لأنفسهم إن كانوا مستقيمين على طريق الله كما ينبغي؛ أم أنهم بعيدون عن هذا الطريق فينبغي عليهم أن يعودوا إليه. ولقد سمعته بنفسي أكثر من مرة يقول: (نحن دعاة ولسنا قضاة، إن مهمتنا ليست إصدار الأحكام على الناس، ولكن مهمتنا تعريفهم بحقيقة لا إلا إلا الله، لأن الناس لا يعرفون مقتضاها الحقيقي وهو التحاكم إلى شريعة الله). كما سمعته أكثر من مرة يقول: (إن الحكم على الناس يستلزم وجود قرينة قاطعة لا تقبل الشك، وهذا أمر ليس

(٢) مجلة المجتمع، العدد ٢٧١، الصادر في ١٧ شوال ١٣٩٥ هـ ٢١/ ١٠/ ١٩٧٥م.

في أيدينا؛ ولذلك فنحن لا نتعرض لقضية الحكم على الناس، فضلاً عن كوننا دعوة ولسنا دولة، دعوة مهمتها بيان الحقائق للناس لا إصدار الأحكام عليهم). أما بالنسبة لقضية المفاصلة فقد بيّن في كلامه أنها (المفاصلة الشعورية التى لا بد أن تنشأ تلقائياً في حس المسلم الملتزم تجاه من لا يلتزمون بأوامر الإسلام، ولكنها ليست المفاصلة الحسية المادية، فنحن نعيش في هذا المجتمع وندعوه إلى حقيقة الإسلام ولا نعتزله، وإلا فكيف ندعوه؟). تلك خلاصة كتابات سيد قطب، ولي على هذه الخلاصة تعقيبان.

الأول: هو تأكدي الكامل ـ بإذن الله ـ من أنه ليس في هذه الكتابات ما يخالف الكتاب والسنة اللذين تقوم عليهما دعوة الإخوان المسلمين.

الثاني: هو تأكدي الكامل ـ أيضاً ـ من أنه ليس في هذه الكتابات ما يخالف أفكار الإمام الشهيد حسن البنا مؤسس هذه الجماعة، ولا ما يخالف أقواله، وهو الذي نص في رسالة التعاليم في البند العشرين على أن (المسلم الذي لا يجوز تكفيره هو الذي نطق الشهادتين وعمل بمقتضاهما وأدى الفرائض). وذلك فضلاً عن كون كتابات سيد قطب ـ كما أسلفت ـ لم يقصد بها إصدار الأحكام على الناس، وإنما قصده منها كما كان قصد الإمام الشهيد بالضبط، وهو بيان حقيقة الإسلام، وصفات المسلم كما وردت في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ. تلك حقائق أرى أن من واجبي أن أبينها وأوضحها أداء للشهادة لله. فإننا لا ندري متى نلقى الله، ولا ينبغي لنا أن نلقاه وقد كتمنا شهادة عندنا لله. والله الموفق إلى سوء السبيل». (انتهى).

ج ـ الشيخ فيصل مولوي

وهذه كلمات للشيخ فيصل مولوي[٣] (أحد أبرز مفكري وقادة الجماعة الإسلامية في لبنان) تبيّن حقيقة أمر «تكفير» سيّد قطب للمجتمعات. فقد سُئل الشيخ فيصل هذا السؤال: هل قال الأستاذ الشهيد سيد قطب رَحِمَهُ ٱللَّهُ بما معناه: (كفر المؤذنون ولو قالوا لا إله إلا الله)؟ وهل تؤيده بذلك؟ وماذا يمكن أن يعني ذلك غير التكفير الصريح؟ فأجاب: «الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد. لم أقرأ هذا النص بحرفيته للأستاذ الشهيد سيد قطب رَحِمَهُ ٱللَّهُ. لكن كثيراً من النصوص التي قالها تشبه هذا النصّ وتثير إشكالاً، ويمكن أن يساء فهمها، وقد وُجد فعلاً مجموعات من الشباب المتطرف الذي أساء فهم هذه النصوص، وبنى عليها فكر تكفير الناس والعزلة عن المجتمع والخروج عليه ومقاتلته. من هذه النصوص ما ورد في **ظلال القرآن** عند تفسيره للآيات (١٢ ـ ١٩) من سورة الأنعام، فهو يقول: (فقد ارتدَّت البشرية إلى عبادة العباد، وإلى جور الأديان، ونكصت عن لا إله إلا الله، وإن ظل فريق منها يردد على المآذن لا إله إلا الله دون أن يدرك مدلولها، ودون أن يعني هذا المدلول وهو يرددها، ودون أن يرفض شرعية الحاكمية التي يدعيها العباد لأنفسهم، إلّا أنّ البشرية عادت إلى الجاهلية، وارتدَّت عن لا إله إلا الله، فأعطت لهؤلاء العباد خصائص العبودية، ولم تعد توحد الله وتخلص له الولاء. البشرية بجملتها، وبما فيها أولئك الذين يرددون على المآذن من مشارق الأرض ومغاربها كلمات لا إله إلا الله، بلا مدلول ولا دوافع، وهؤلاء أثقل إثماً وأشد عذاباً يوم القيامة،

---

(٣) مجلة المجتمع الكويتية، العدد (٢٧١) في ٢١/ ١٠/ ١٩٧٥م.

لأنهم ارتدّوا إلى عبادة العباد من بعد ما تبين لهم الهدى، ومن بعد أن كانوا في دين الله). هذا الكلام إذا فُهم على ظاهره فهو خطأ واضح لا يمكن أن يوافق عليه أحد من العلماء. لكننا نورد إلى جانبه نصين آخرين من كلام الشهيد سيد قطب نفسه، يتبين منهما ماذا قصد سيد من كلامه:

النص الأول: في تفسير قوله تعالى في سورة الأنفال: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يُهَاجِرُوا۟ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَىْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟ ۚ وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ﴾ [الأنفال: ٧٢]. يقول سيد قطب: (فهؤلاء الأفراد ليسوا أعضاء في المجتمع المسلم، ومن ثم لا تكون بينهم وبينه ولاية، ولكن هناك رابطة العقيدة). فالسيد قطب لم يحكم على هؤلاء المسلمين بالردة مع أنهم يعيشون خارج المجتمع المسلم، واحتفظ لهم بصحة العقيدة، وذلك هو الموقف الصحيح، لأن الله تعالى وصفهم بالإيمان. فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يُهَاجِرُوا۟﴾، كما وصفهم بالدين فقال: ﴿وإذا استنصروكم في الدين﴾.

النص الثاني: في تفسير قوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ [النساء: ٩٤] يقول السيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (يأمر الله المسلمين إذا خرجوا غزاة، ألا يبدؤوا بقتال أحد أو قتله حتى يتبينوا، وأن يكتفوا بظاهر الإسلام في كلمة اللسان، إذ لا دليل يناقض كلمة اللسان). فالسيد يكتفي هنا بظاهر الإسلام في كلمة اللسان، ويعتبر الإنسان بذلك مسلماً معصوم الدمّ. ولو قلنا إنّ سيد قطب يعتبر المؤذن مرتداً بمعنى الكفر واستباحة الدم، لكان هذا متناقضاً مع ما ورد في تفسير هذه الآية عند السيد قطب نفسه رَحِمَهُ ٱللَّهُ. والفهم الصحيح المنسجم مع القواعد الشرعية، والمنسجم مع الشهيد سيد قطب نفسه في نصوص كثيرة،

هو ما قال عنه أخوه الأستاذ محمد قطب حفظه الله قال: (إن كتابات سيد قطب تركزت حول موضوع معين، هو بيان المعنى الحقيقي لـ لا إله إلا الله، شعوراً منه بأن كثيراً من الناس لا يدركون هذا المعنى على حقيقته، وبيان المواصفات الحقيقية للإيمان كما وردت في الكتاب والسنة، ولكنه مع ذلك حرص حرصاً شديداً على أن يبين أن كلامه هذا ليس مقصوداً به إصدار الأحكام على الناس، إنما المقصود به تعريفهم بما غفلوا عنه من هذه الحقيقة، ليتبينوا هم لأنفسهم إن كانوا مستقيمين على طريق الله كما ينبغي، أم أنهم بعيدون عن هذا الطريق، فينبغي عليهم أن يعودوا إليه، ولقد سمعته بنفسي يقول أكثر من مرة: (نحن دعاة ولسنا قضاة)، كما سمعته أكثر من مرة يقول: (إن الحكم على الناس يستلزم وجود قرينة قاطعة لا تقبل الشك، وهذا أمر ليس في أيدينا، ولذلك فنحن لا نتعرض لقضية الحكم على الناس). وبناء على ذلك نقول: إن الشهيد سيد قطب كان يتحدث عن ردة المجتمع عندما يرفض الاحتكام لشريعة الله، وليس عن الردة الفردية التي يتحدث عنها الفقهاء ووضعوا لها شروطاً وبينوا حكمها. والإشارة إلى المؤذنين إنما وردت لبيان أهمية كلمة لا إله إلا الله وخطورتها ودعوتهم للالتزام بها قبل غيرهم، وليس المراد منها الحكم بردّتهم. وعلى كل حال، فالعبارة خاطئة في اعتقادنا لأنها يمكن أن يساء فهمها. وإنما أردنا من هذه النّقول أن نؤكد أن سيد قطب رحمه الله لم يقصد هذا المعنى أصلاً، ولم نقصد إلى تبرير مثل هذه العبارات. وثبوت الخطأ على شهيد عظيم كسيد قطب رحمه الله لا يطعن في دينه، وإنما يؤكد بشريته، ونحن نعتقد أن لا عصمة إلا لرسول الله ﷺ». (انتهى).

د ـ يوسف القرضاوي: أفكار قطب لا تنتمي للإخوان وفيها خروج على أهل السنة

ويُستحسن هنا أن ننقل ما قاله الشيخ يوسف القرضاوي، الداعية والفقيه الإسلامي الأشهر في يومنا هذا، من أن «الأفكار التكفيرية التي انتهى إليها سيد قطب في كتاباته ليست على منهج أهل السنة والجماعة الذي ارتآه جمهور الأمة»، محملاً قطب المسؤولية عن أفكاره وليس الإخوان، ومؤكداً أن هذه الأفكار التكفيرية لا توافق فكر الإخوان المسلمين، لأن فكر الإخوان ليس فيه تكفير، حسبما تحدَّث.

جاءت هذه الشهادة للقرضاوي عن سيد قطب في حوار مع ضياء رشوان، الباحث في شؤون الحركات الإسلامية، في برنامجه «منابر ومدافع» الذي بثته فضائية «الفراعين» المصرية، لتفتح الباب مجدداً للنقاش حول الفكر التكفيري عند قطب وعلاقته بجماعة الإخوان المسلمين، وتصنيف قطب وانتمائه وهل هو إخواني أم سلفي أم جهادي؟

وقال القرضاوي(٤): إن سيد قطب انتمى إلى جماعة الإخوان المسلمين في بداية الخمسينيات من القرن العشرين، وإن انضمامه للإخوان جاء بناء على رغبته واقتناعه بالجماعة، مشيراً إلى أن التغير في أفكار قطب من الاعتدال إلى التكفير ظهر في كتاباته المتأخرة، لا سيما تفسيره الشهير في **ظلال القرآن** وكتابه **معالم في الطريق**، ومؤكداً أن هذا التغيير يظهر بصورة واضحة عند المقارنة بين الطبعة الأولى من الظلال والثانية، حيث بدأ يتحدث في الثانية عن «الحاكمية» و«الجاهلية».

---

(٤) في الحديث الذي بثته القناة مساء الجمعة ٨ تموز/يوليو ٢٠٠٩.

وأكد القرضاوي أن ما كتبه قطب من أفكار في خلال المرحلة الأخيرة من حياته يؤكد «خروجه عن أهل السنة والجماعة بوجه ما، فأهل السنة والجماعة يقتصدون في عملية التكفير حتى مع الخوارج»، قائلاً: إن أهل السنة لا يكفرون إلا «بقواطع تدل على أن الإنسان مرق من الدين الإسلامي تماماً». وأضاف: «أعتقد أن الأستاذ قطب في هذا الأمر بَعُدَ عن الصراط السوي لأهل السنة والجماعة»، مرجعاً هذا البعد إلى عدة أسباب، أهمها أن هذه الكتابات كُتبت في السجن، فقد كان يرى أن الدولة من خلال تمكينها للشيوعيين بعدت عن الإسلام.

وعلى الرغم من هذا الخروج عن أهل السنة والجماعة يرى القرضاوي أن قطب لو قُدر له أن يعيش ويخرج من السجن ويناقش الناس في أفكاره لكان تراجع عن الكثير منها؛ كما تراجع أخوه محمد قطب الذي تخلى عن فكرة التكفير العام للمسلمين.

ورداً على سؤال حول تصنيف سيد قطب وانتمائه إلى المدرسة الإخوانية من عدمه، قال القرضاوي: إن سيد قطب كان من المعجبين بالإمام حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، وكتب عنه مقالته «حسن البنا وعبقرية البناء» معبراً فيها عن قدرات البنا التنظيمية في تأسيس الجماعة وتشكيل هياكلها التنظيمية. لكن قطب لم ينقل عن فكر البنا - الكلام للقرضاوي - مثلما نقل عن الشيخ أبو الأعلى المودودي، فقد تأثر قطب بالمودودي كثيراً وأخذ عنه فكرة الحاكمية والجاهلية، ولكن قطب خرج في النهاية بنتائج عن تكفير المجتمع وجاهليته تختلف تماماً عما قاله المودودي.

وقال القرضاوي: إنه لا غبار على الحاكمية، فهي فكرة إسلامية أصيلة، وتعني أن تكون المرجعية للشريعة الإسلامية، وقد

تحدث عنها الإمام أبو حامد الغزالي وغيره من علماء المسلمين. أما «الجاهلية» فدلالتها تختلف عند قطب عما جاءت عليه في القرآن الكريم اختلافاً كلياً وجزئياً، حسبما يقول القرضاوي مستشهداً بما كتبه قطب نفسه في كتابه **معالم في الطريق**، الذي اعتبر فيه أن المجتمع بالأساس غير مسلم، ومهمة المصلحين هي رد الناس أولاً إلى العقيدة الإسلامية الصحيحة وأن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله.

وأكد القرضاوي أن قطب أخطأ في قضية تكفير مجموع المسلمين وليس فقط الحكام والأنظمة، مشيراً إلى أن قطب يتحمل بعض المسؤولية عن تيار التكفير، فقد أخذ أفكار المودودي ورتب عليها نتائج لم تخطر على بال المودودي نفسه، وهذا أيضاً ما فعله شكري مصطفى وغيره، إذ أخذ شكري أفكار قطب وخرج منها بنتائج لم تخطر على بال قطب، فاعتبر شكري أن جماعة «جماعة المسلمين» هم فقط المسلمون، ومَن دونهم فهم كفار.

ونفى القرضاوي في الوقت ذاته أن تكون شهادته عن قطب هي افتئات على قطب، معتبراً أنها محاكمة للرجل من خلال كلامه والنصوص التي وردت في كتبه، وذلك رداً على ما قاله بعض الإخوان، مثل «محمود عزت» الأمين العام لجماعة الإخوان المسلمين، بأن الخطأ فيمن قرأ سيد قطب وليس فيما كتبه.

وقال القرضاوي: إن الكلام الذي نقله عن قطب عن التكفير والجاهلية كلام واضح ولا يحتمل أي تأويل، مستشهداً في حديثه برواية للدكتور محمد عبد الله المهدي، الذي كان معتقلاً عام ١٩٦٥، الذي أكد له أن قطب اعترف أن الكتابات التي كتبها في المرحلة الأولى من حياته كـ **العدالة الاجتماعية في الإسلام**،

والسلام العالمي والإسلام، ومشاهد القيامة في القرآن، لا تمثل رأيه ومذهبه الجديد، ولكن ما يذهب إليه ويتبناه هو ما كتبه في كتبه الأخيرة في السجن مثل **معالم في الطريق** والطبعة الثانية من **الظلال** **وهذا الدين والإسلام ومشكلات الحضارة**. وفي النقاش الذي جرى في السجن يعترف قطب بأن له منهجين قديماً وجديداً تماماً كالإمام الشافعي، لكن الشافعي غيّر في الفروع، أما هو - قطب - فقد غيّر في الأصول، أي في أصول العقيدة، وهذه هي الإشكالية، حسبما يتحدث القرضاوي.

وقال القرضاوي: إن الذي يتأمل كتابات قطب لا يشك في أنه تجاوز في مسألة التكفير، مؤكداً أن منهج قطب ليس هو منهج الإخوان المسلمين الذي وضع الإمام البنا أسسه في **الأصول العشرين**، وأشار إلى أن قطب لم يعش داخل الجماعة ولم يتربَّ «على حصيرها»، فقد كانت فترة وجوده في صفوف الجماعة قليلة وما لبث أن دخل السجن، وفي السجن ظهرت التغيرات والمؤثرات الهائلة على أفكاره. واعتبر القرضاوي أن المهم الآن ليس نسب سيد قطب لجماعة الإخوان أو غيرهم، ولكن المهم هو أفكاره، قائلاً: «نحن نحاكم أفكاراً، والذي يتحمل مسوولية هذه الأفكار هو صاحبها وليس الإخوان. وأنا أرى أن هذه الأفكار لا توافق فكر الإخوان المسلمين، لأن فكر الإخوان ليس فيه تكفير».

كان قطب معجباً بالإمام البنا لكن لم يتأثر بأفكاره في كتاباته. وعن السبب في التنازع على أفكار قطب بين كل من الإخوان المسلمين والسلفيين والجهاديين، قال القرضاوي: إن هذا يعود إلى أن فكر قطب يمثل مجالاً ثرياً يأخذ الجهاديون ويستفيدون منه، كما أن السلفيين يأخذون من أفكاره لكن لا يرونه سلفياً لأنه كان حليق اللحية، والإخوان أيضاً يستفيدون من أفكاره، مؤكداً أنه ما

يزال يقرأ كتابات سيد قطب ويأخذ منها ما يفيده، وذلك نظراً لأهميتها وصدق صاحبها في كتاباته. وحذّر القرضاوي كل من يقرأ كتابات قطب من الوقوع في أسر أفكاره، لا سيما أن صاحبها كاتب ومفكر عظيم كتب هذا الكلام في لحظات نقاء روحي وصدق مع النفس، كما أن لديه من الموهبة في الكتابة ما يجذب القارئ ويؤثر فيه.

وفي النهاية أشار القرضاوي إلى أن هذه الشهادة واختلافه مع قطب فيما انتهى إليه من أفكار تكفيرية وأنها ليست على منهج أهل السنة والجماعة الذي ارتآه جمهور الأمة والإخوان المسلمين؛ لا تمنعه من أن يقول إن هذا الرجل أديب عظيم بمقياس الإبداع في النقد الأدبي، وداعية عظيم، وعالم ومفكر عظيم، وهو أيضاً مسلم عظيم، يكتسب هذه العظمة ليس فقط من أفكاره، ولكن من خلال التضحية بنفسه وتقديم عنقه فداء لدعوته في سبيل الله.